

**IDENTIDADE QUILOMBOLA DE LINHARINHO:
contestações e territorialidade**

Juliana Romano

**Dissertação de Mestrado em Antropologia, especialização em
Direitos Humanos e Movimentos Sociais.**

Juliana Romano. Identidade Quilombola de Linharinho:
contestações e territorialidade. (2012)

Novembro, 2012

**IDENTIDADE QUILOMBOLA DE LINHARINHO:
contestações e territorialidade**

Juliana Romano

**Dissertação de Mestrado em Antropologia, especialização em
Direitos Humanos e Movimentos Sociais.**

Novembro, 2012

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Antropologia, especialização em Direitos Humanos e Movimentos Sociais, realizada sob a orientação científica do Profº Dr. João Aires de Freitas Leal

À Comunidade Quilombola de Linharinho

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Profº. Dr. João Leal, pelo incentivo e pela compreensão demonstrada durante toda a pesquisa;

À minha grande mestra, a minha admirável mãe, por acreditar;

À querida Prof. Drª. Celeste Ciccarone, por despertar em mim o desejo de desbravar o universo da Antropologia;

Ao paciente Profº. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, pelo encorajamento;

À doce Profª Drª. Simone Batista Ferreira, pelos conselhos e inspiração;

Ao Profº Dr. Paulo Scarim, pela prontidão em ajudar,

Ao Jaime, do INCRA, que, apesar das burocracias do sistema, agilizou o acesso ao Processo;

À Miúda pelo acolhimento;

Ao Vermindo pela confiança;

Ao meu pai e ao meu “grande brother” Diogo pela amizade e apoio constantes;

À minha tia (madrinha e amiga) Ana, por estar sempre presente;

À tia Fati pelas longas conversas e reflexões;

Ao Anderson, Tânia e meninos, por me aturarem nesses últimos anos;

Aos amigos Caio, Fabiane, Wanderson e Adriano Elisei pelos pedidos de última hora;

À igreja em Portugal pelo acolhimento e orações;

À Tereza Fernandes pela amizade eterna e pelo apoio mediado pelo Just Voip

Aos amigos Lídia, Dani, Rafa, Edinha e Karol por entenderem (às vezes nem tanto...he) a minha ausência;

Ao amigo Felipe pelos livros e disponibilidade;

À D. Teresa, do Departamento de Antropologia, pela cordialidade e competência;

À querida Portugal, pelos ensinamentos;

Ao meu maior motivo, o maior sentido, o maior amor, meu amado Jesus.

meus sinceros agradecimentos.

IDENTIDADE QUILOMBOLA DE LINHARINHO:

contestações e territorialidade

JULIANA ROMANO

RESUMO

O processo judicial movido pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) em 2005, em favor da delimitação do território quilombola da comunidade de Linharinho, remexeu os arquivos esquecidos da historiografia brasileira e estremeceu as estruturas económicas do norte do estado do Espírito Santo, Brasil. A região, atualmente ocupada pela atividade de produção de celulose, representada por extensas áreas monocultivadas com eucalipto, era parte de um grande quilombo, formado durante o período colonial brasileiro, resignificado após à Lei Áurea e fragmentado após a chegada da empresa de celulose. A disputa pelas terras trouxe à tona questionamentos sobre veracidade da História Oficial, contada pela aristocracia no processo de construção da memória coletiva, no contexto estadual, bem como confrontou a legitimidade histórica da identidade política apropriada pelos moradores da comunidade, que lhes garante o acesso às terras asseguradas pelo Artigo 68 da Constituição Federal. O princípio de “autenticidade” é a maior exigência dos agroempresários que, temendo a perda do direito sobre o território em questão, protestam contra o princípio da autoatribuição quilombola, instituído pelo Decreto 4887/2003, com o intuito de mitigar as intenções dos moradores locais em assegurar os direitos previstos pela lei. A direita agrária exige provas documentais e formas padronizadas de organização social, ao que a comunidade responde com a história registrada pela memória “dos antigos” e com as ressignificações dos elementos culturais herdados pelos antepassados. Essa disputa, todavia, ultrapassa os limites fundiários e revela uma estrutura política de privilégios por parte dessa mesma direita, evocando a necessidade da reparação da dívida histórica para com a população negra brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombo, Identidade Política, Conflito Fundiário, Memória, Territorialidade

ABSTRACT

The lawsuit propelled by INCRA in 2005 in favor of delimitation of the quilombola territory of Linharinho community, rummaged forgotten files of Brazilian historiography and shuddered economic structures of the northern state of Espírito Santo, Brazil. The area currently occupied by the activity of pulp production, represented by extensive areas monocultivated with eucalyptus, was part of a large quilombo, formed during the colonial period, reframed after the Golden Law and fragmented after the arrival of pulp company. The struggle for land brought up questions about the veracity of the Official Story, told by the aristocracy in the construction of the collective memory, the state context, and confronted the historical legitimacy of political identity appropriated by residents of the community, which ensures access to land guaranteed by Article 68 of the Federal Constitution. The principle of "authenticity" is a major requirement of agricultural entrepreneurs who, fearing the loss of the right over the territory in discussion, protest against the principle of quilombola self-attribution, established by Decree 4887/2003, in order to mitigate the intentions of locals to ensure the rights provided by law. The right party land requires documentary evidence and colonial forms of social organization from the community which responds with the known story by the memory "of elderly people" and the reinterpretation of cultural elements inherited by their ancestors. This dispute, however, goes beyond the limits land and reveals a political structure of privileges by the hegemony, citing the need to repair the historical debt to the black population.

KEYWORDS: Quilombo, Political Identity, Land Conflict, Memory, Territoriality

ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo I: Aspectos Teórico-Metodológicos da Pesquisa	6
I.1. Do Artigo 68 ao Decreto 4887.....	16
I. 2. Questão Agrária	24
Capítulo II: A Comunidade	30
II. 1. A História Não Oficial Contada Pelos Quilombolas de Linharinho: versão histórica dos “vencidos”	32
II. 2. Identidade e Territorialidade.	35
II.3. Os Núcleos Familiares.....	42
II.4. Rituais de Cura, Ervas Medicinais e o Sagrado.....	43
II.5. O Paradigma Pós-moderno de Desenvolvimento: Ameaça cultural e resistência local.....	47
II.6. O Facho e a Reconfiguração das Relações de Sobrevivência e Resistência.....	61
Capítulo III: A Empresa	64
III. 1. Um Breve Consideração Sobre a História Oficial: versão do estado	66
III. 2. A História na Visão da Empresa.	71
III. 3. Artigo 68: os verdadeiros quilombos na visão dos empresários ..	75
III. 4. A Identidade de Linharinho em Questão: contestações contra a identidade coletiva	79
III.5. Um Breve Relato.....	84
Capítulo IV: A Defesa da Comunidade	85
IV. 1. A Problemática da Tradição	89
IV.2. Resistir ao Esquecimento: o papel da memória na reafirmação da identidade.....	92

IV.3. Fronteiras Étnicas: alteridade entre a comunidade e a empresa de celulose.....	97
Capítulo V: Memória: preenchendo as lacunas da História.....	103
V.1. Uma História Por Contar.....	105
V.2. Nas Entrelinhas da História do Negro no Brasil.....	107
V.3. O Território do Sapê e o Discurso do “Vazio”	114
V.4. O Quilombismo que antecedeu à Constituição Federal.....	115
V.5. Memória e Linguagem: o discurso do silêncio.....	117
Considerações Finais.....	121
Bibliografia	125
APÊNDICE A: Fotos da Comunidade de Linhaquinho.....	i
APÊNDICE B: Croqui da Comunidade de Linhaquinho	vi
ANEXO I: Mapa de Localização da Comunidade de Linhaquinho	
ANEXO II: Mapa dos antigos	
ANEXO III: Mapa dos Quilombos do Norte do Espírito Santo	

INTRODUÇÃO

Em 2005, a comunidade quilombola de Linharinho deu início ao Processo Administrativo pela retomada de 9.542 hectares de terra pertencentes aos seus antepassados. O Processo levantou inúmeros questionamentos, direcionados, tanto à comunidade em sua autoafirmação, quanto à validade do Decreto que proporcionou aos “remanescentes de comunidades de quilombos” o direito de acesso à terra. A iniciativa da comunidade, por sua vez, fomentou novos conflitos entre a população e a elite agrária local.

Desde a segunda metade da década de 1960, a comunidade de Linharinho tem sofrido profundas alterações em seu modo de vida, em decorrência da chegada dos projetos de desenvolvimento do estado do Espírito Santo, que escolheu a porção litorânea do norte do estado para implantar a monocultura de eucalipto voltada para a produção de celulose.

A forma violenta de aquisição dessas terras pela empresa, bem como a perda brusca dos espaços de convivência, de subsistência e do sagrado, imprimiram profundas feridas na memória dos membros da comunidade e reavivou a história dos antepassados, que viveram subjugados pelo sistema escravista até o ano de 1888.

Durante o período escravista no Brasil (século XVI a XIX), os trabalhadores escravizados que conseguiam fugir da opressão das senzalas, se organizavam em comunidades autônomas vulgarmente chamadas de “quilombos”. Organizavam-se, reproduziam-se e manifestavam-se no anonimato, construindo uma história que ainda subsiste na memória e “causos” contados pelos mais velhos.

“Remanescentes de comunidades dos quilombos” representa a forma jurídica que, desde 1988, assegura o acesso aos direitos até então negados pelo Estado brasileiro à população negra rural como forma de reparação da dívida social e histórica para com essa população. Essa categoria jurídica surgiu no cenário nacional a partir da promulgação da Constituição Federal, através do Artigo 68 dos Atos das Constituições Transitórias (ADCT) sendo, posteriormente regulamentada pelo Decreto 4887/2003. O Decreto, por sua vez, interpretou e conceituou o sujeito de direito em questão, definindo-o a partir da ideia de resistência, fato que promove a justiça - ainda que tardiamente -, ao mesmo tempo em que estremece a hegemonia econômica dos latifundiários, fomentando novas disputas nas esferas econômica e social, uma vez que

envolve um elemento capaz de alimentar conflitos já acirrados, sobretudo, no meio rural: a terra.

De forma semelhante, o historiador e crítico da Antropologia¹, James Clifford (1988), se deparou, no ano de 1976, com o julgamento de uma ação movida por indígenas norte-americanos de Mashpee para a retomada das terras dos antepassados. Em artigo denominado “Identity in Mashpee”, o autor compartilha a angústia que sentiu diante das acusações feitas contra a legitimidade da identidade dos membros que pertenciam àquela comunidade. Ele discute, também, conceitos de “cultura” e “tradição” presentes no discurso dominante, usado por este segmento para invalidar a ação judicial movida, acusando os indígenas de Mashpee de não reproduzirem os mesmos traços culturais que marcaram as primeiras sociedades indígenas de que se tem registros e que são usadas como parâmetro ao reconhecimento (ou não reconhecimento) dessa comunidade enquanto tal. Assim, o autor se utiliza da via acadêmica para dar voz aos indígenas, possibilitando a eles narrarem sua própria versão da história, a fim de descobrir como esses atores se definem, apesar da oposição das opiniões externas a eles.

Assim, face à importância em resgatar a “história dos vencidos”, narrada pela comunidade quilombola de Linharinho, desde sua formação até o ano de 2005², busca-se dar voz aos moradores locais a fim de que se possa compreender a trajetória que levou a comunidade a firmar novos padrões de comportamentos e manifestações culturais. Para tanto, faz-se necessária a discussão de questões sobre cultura, tradição e identidade, a partir da observação das análises feitas por Clifford sobre a identidade cultural dos indígenas de Mashpee, e sustentada por outros autores a serem discutidos no corpo do trabalho.

Apesar de várias pesquisas já terem sido realizadas sobre a questão quilombola e, em específico, sobre a comunidade aqui abordada, a presente pesquisa se torna importante, pois propicia reflexões que poderão contribuir para a compreensão de uma temática, que ainda hoje, é palco de conflitos não-resolvidos no campo da historiografia colonial brasileira.

¹ Como o próprio autor se define (1988:341).

²Ano em que foram realizadas a maioria das entrevistas para a elaboração do Relatório Técnico do Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo.

Para efeitos deste projeto, pretende-se compreender a realidade da Comunidade Quilombola de Linharinho a partir de dois momentos históricos que marcaram o imaginário da comunidade de Linharinho: o primeiro remete à memória da escravidão e o segundo à violência da expulsão e intimidação por parte da empresa, instalada na região, ao tentar ocupar as terras no norte do Estado com a monocultura de eucalipto.

Pretende-se, ainda, analisar a instância Estatal enquanto produtor de identidades através da legitimação política, bem como o papel (ou papéis) do Estado frente a questão quilombola desde os tempos de escravidão, passando pela política de desenvolvimento económico (o Estado trabalhando para as empresas), até chegar ao Decreto em que o Estado se coloca como defensor da causa negra.

A maioria das entrevistas utilizada nessa pesquisa, foi realizada no ano de 2005, no período em que ocorreram os trabalhos de campo para fins de delimitação territorial da comunidade quilombola de Linharinho, através do Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo, promovido pelo INCRA, em cumprimento das exigências do Decreto 4887/2003.

Durante o Projeto, acima referido, realizou-se pesquisa documental e bibliográfica, trabalho de campo e entrevistas diversas com os habitantes de Linharinho, buscando resgatar a história através da memória oral, a fim de reconstruir e recontar a história dos negros da região. Esses dados se tornaram importante fonte de pesquisa, pois, além da omissão na história oficial da versão contada pelos escravos, não há mais documentos suficientes que se refiram ao período da escravidão. Dessa forma a memória oral constitui instrumento de pesquisa fundamental no processo de conhecimento social e transformação espacial ao longo dos últimos 100 anos.

Minha participação na pesquisa, juntamente com os demais estagiários da equipe, na época da elaboração do relatório, foi efetiva, visto que a equipe técnica³ nos proporcionou a oportunidade de interagir diretamente com a comunidade e participar de todo o processo de elaboração do documento. Dessa forma, pudemos acompanhar de perto os trabalhos.

Retornei mais algumas vezes à comunidade, após o término, do projeto e estive conversando com moradores, tirando fotos, fazendo entrevistas, além de obter

³ Composta por Simone Batista Ferreira, Sandro Juliati, Adriano Elisei e Alba Aguiar.

impressões por meio das conversas informais e de observações, que compõem o corpo dessa dissertação.

As entrevistas englobam a história oral e memória coletiva, e serão ricas fontes de conexões a fim de perceber aspectos intrínsecos na realidade do grupo, bem como a percepção que a comunidade tem de si mesma.

Faz parte deste trabalho fontes documentais importantes, tais como o Processo Administrativo de Linharinho, obtido no INCRA através da presença de um advogado. Nesse documento está registrado o conflito pela conquista do território quilombola e, conseqüentemente, a conquista da reparação da dívida que o país possui com essa população.

Será destacada, ainda, a importância, nesta pesquisa, das discussões feitas por Clifford, sendo uma inspiração sobre a postura do pesquisador em relação ao objeto e os sujeitos da pesquisa. Ou seja, apresentar a visão das partes que se opõem no conflito territorial sem, num primeiro momento, expressar uma opinião conclusiva. Essa tentativa em manter um certo distanciamento na exposição dos argumentos, sobretudo, em relação aos que expressam a visão hegemônica, foi uma tarefa difícil devido à preocupação da opinião desse segmento não ser confundida com a opinião da autora da pesquisa.

É importante ressaltar que nos últimos anos ocorreram determinados eventos que não serão mencionados, como, por exemplo, a proibição, por parte do governo estadual, da produção de carvão vegetal. Para desenvolver essa temática seria necessário o aprofundamento de questões que, pela restrição do tempo, não fizeram parte do corpo desta pesquisa.

A pesquisa está dividida em cinco capítulos, estruturados da seguinte forma:

No capítulo intitulado “Aspectos Teórico-Metodológico da Pesquisa”, será feito o resgate - ao longo dos diversos momentos históricos - dos significados e representações sobre o tema proposto, enfocando as discussões no plano das relações de poder entre a elite agrária e a população negra, mostrando as formas sutis de manutenção da estrutura econômica e fundiária brasileira, forjada pela hegemonia desde o período colonial.

No segundo capítulo, “A Comunidade”, será feita a etnografia da comunidade quilombola de Linharinho, buscando resgatar a visão dos moradores a respeito de sua

própria história. Para isso, serão enfocadas questões relacionadas à identidade, territorialidade, saberes e religiosidade antigos, bem como a reformulação desses elementos mediante as novas configurações espaciais decorrentes das atividades agroexportadoras vigentes na região.

O terceiro capítulo, “A Empresa”, traz a versão histórica dos empresários, responsáveis pela produção em larga escala de eucalipto para a produção de celulose. A história legitimada por esses agentes forma o imaginário coletivo, sustentado pela visão dos governantes estaduais, e cria falsas verdades através da manipulação da História. Essa visão dominante estabelece conceitos superficiais a respeito dos quilombos e usa as construções ideológicas que ela mesmo criou para sustentar esses mesmos conceitos, a fim de manter seus privilégios.

Já no capítulo “Defesa da Comunidade”, busca-se revelar a opinião de algumas lideranças de Linharinho a respeito das acusações feitas pelos empresários, e que estão formalizadas no processo litigioso movido pelo INCRA em favor da comunidade, de forma a retomar as temáticas referentes à “identidade” e “tradição” presentes no primeiro capítulo. Serão consideradas, neste capítulo, apenas as acusações direcionadas à comunidade, sendo deixadas para o capítulo seguinte as discussões generalizadas sobre o conceito e que também foram elementos presentes nas acusações feitas pela empresa.

Dessa forma, os aspectos gerais a respeito das discussões sobre a questão quilombola, que envolvem abordagens sobre o Artigo constitucional e a validade do Decreto que o regulamenta, são abordados no último capítulo, “Memória: preenchendo as lacunas da História”, no qual serão aprofundados os significados do vazio presente nas duas versões da História, sob a perspectiva da memória.

E, por fim, as “Considerações Finais” trazem uma reflexão sobre as discussões em torno da identidade quilombola de Linharinho, através das discussões feitas na presente pesquisa.

CAPITULO I: ASPETOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA

“Antes de mais nada, cabe ressaltar a Insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo ‘quilombo’ para dar conta da diversidade das formas de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras no campo.”

(GUSMÃO apud RATTs, 2000)

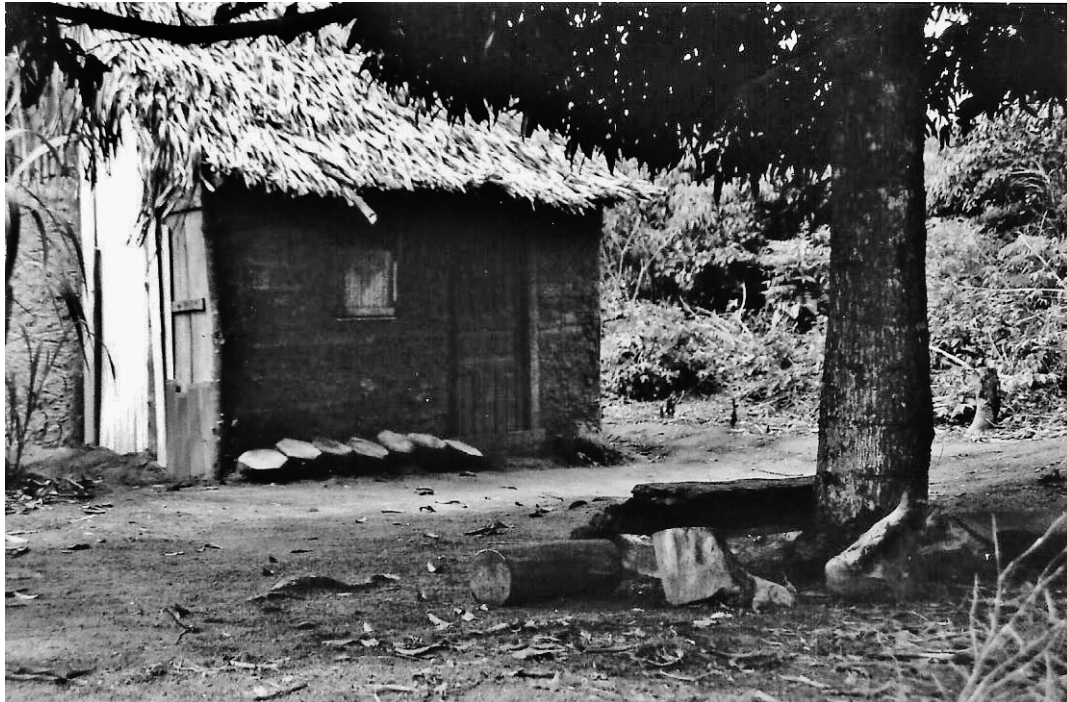


FIGURA 01: Casa de estuque – Comunidade de Linharinho, 2003

O presente capítulo tem como objetivo dialogar com as fontes bibliográficas, revisitando alguns teóricos e conceitos fundamentais para esta pesquisa, tais como: quilombo, etnicidade, identidade, cultura, autodeterminação e autoatribuição, questão agrária, entre outros, com a finalidade de construir significados e representações sobre as relações de poder entre a elite agrária e a população negra, no Brasil.

A formação dessas estruturas comunais, chamadas quilombos, foi uma forma de resistência comum ao negro durante todo o regime escravista não só no Brasil, mas também abordadas por pesquisadores em outros países da América Latina, ainda que sob outra denominação: eram os “palenques” em Cuba, Colômbia e México; “bush negrões” na Guiana Francesa e Suriname; “marrons” no Caribe inglês, “cimarrons” na Venezuela e os “hide-outs” nos Estados Unidos da América (SILVA, 2003:57-58). No Brasil, além de “quilombo”, esses esconderijos eram também chamados de mocambo e seus ocupantes de “carambolas”.

Kabengele Munanga, antropólogo nascido no Zaire - hoje República Democrática do Congo -, ao estudar a formação do quilombo africano (1995:58-59), data a origem do termo entre os séculos XVI e XVII. Diz-se que a região que hoje é a Angola foi palco de inúmeras guerras pelo domínio de territórios. Entre os diversos grupos, foram os “jaga”, entretanto, que, ao se unirem a um príncipe rebelde do império Luba, formaram os chamados “kilombos”, numa história de migrações, conflitos territoriais, alianças políticas e mestiçagens. O povo jaga tem origem, por sua vez, no interior da África⁴. Após a tentativa de invadir o reino do Kongo em 1568 – tendo sido de lá expulso no mesmo ano -, ocupou o sudoeste africano, entrando em guerra com os povos lá estabelecidos. À medida que avançava sobre os territórios ocupados, tomava para si os jovens adversários e os incorporavam às suas tropas. Além das invasões, os jaga se uniam a diferentes grupos por meio de alianças políticas, das quais se valiam para engrossar as tropas que já possuíam, a ponto de tornarem-se um importante exército que marcou a costa angolana até meados do século XVI. Portanto, à grosso modo, “quilombos”, segundo esta vertente, seriam as sociedades guerreiras transculturais formadas por diferentes grupos identitários, com a finalidade de ocupar e manter os territórios pleiteados.

O historiador Ademir Fiabani no livro *“Mato, Palhoça e Pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 – 2004)”*, embora se oponha claramente a ressematização do termo por parte do Ministério Público - ou seja, ao “conceito antropológico”⁵ de quilombo -, faz, em contrapartida, uma sistematização importante dos conceitos e discussões dos principais autores sobre o tema no Brasil, desde o período colonial até 2005, dois anos após ao Decreto 4887 do Presidente Lula da Silva.

Segundo seus estudos, a constante reformulação do conceito nos registros brasileiros, evidenciava, desde o primeiro momento, no período colonial, o conflito entre os latifundiários e os trabalhadores africanos e afrodescendentes e, conseqüentemente, a preocupação da elite com os prejuízos causados pela perda da mão-de-obra escrava e com o empecilho que as organizações rebeldes representavam à manutenção do regime escravocrata. De forma geral, as definições coloniais consideravam três fatores

⁴ Mais precisamente nas montanhas de Lion, embora nenhum estudioso tenha encontrado a localização exata dessas montanhas.

⁵ Definido pelo Ministério Público em 1994. Será melhor na página 12.

essenciais para a caracterização: fuga, número mínimo de pessoas alojadas e a localização do quilombo. Algumas ainda faziam alusão à capacidade de resistência ou sobrevivência dos fugitivos. Pela definição do Regimento da Câmara de São Paulo, em 1733, quilombo se referia a “mais de 4 escravos vindos em matos para viver neles, e fazerem roubos e homicídios”. (FIABANI, 2005: 207). Já na Provisão de 6 de março de 1741 o termo aparece como “ toda a habitação de negros fugidos que passe de 5 em parte despovoada ainda que não tenha ranchos levantados nem nela se ache pilões” e ainda, o conceito redigido pela Câmara de São Salvador dos Campos dos Goitacases (norte do Rio de Janeiro), em 1750, quilombo é “o lugar em que estivessem arranchados e fortificados com ânimo a defender-se, que não sejam apanhados, e não em qualquer rancho por se repararem do tempo, porém achando-se de 6 escravos para cima que estejam” (FIABANI, 2005:171). A conceituação da Coroa se limita, portanto, a descrever o quilombo sem qualquer pretensão antropológica mas, pelo contrário, a necessidade de classificação dessas estruturas estava em defini-las estrategicamente a fim de serem desmascaradas e extinguidas pelas tropas.

Mukambu era a forma como, segundo Freitas (*apud* FIABANI, 2005: 138), os portugueses se referiam aos quilombos até a metade do século XVIII, significando originalmente cumeeira ou telhado, no idioma quimbundo. Ou, ainda, como na descrição pejorativa encontrada por Martiniano Silva em estudos sobre os quilombos do Brasil Central: “coute dos escravos fugidos, na floresta”, e ainda “cerrado de mato, ou moita, onde o gado costuma às vezes esconder-se” (2003:32).

A antropóloga Ilka Boaventura Leite (2008:965) traz a origem do termo “quilombo” como parte da cultura banto, significando “acampamento guerreiro na floresta” e “divisão administrativa”. Segundo ela, a conotação referente a escravos fugidos é dada pela administração colonial, na tentativa de atribuir uma conotação negativa aos negros e, com isso, aumentar a desigualdade e o preconceito, fazendo equivaler a comunidade de pessoas livres a um ajuntamento de marginais ou criminosos.

Por mais variadas que sejam as conceituações, sabe-se, porém, que os quilombos brasileiros surgem como “enclave”, uma das principais alternativas de negação das condições de vida impostas pelo antigo regime. Existiram praticamente em toda a extensão do território nacional e, desde o período colonial até ao período atual, não foram poucos os que discutiram conceitos e causas do surgimento desses refúgios. Uns tentaram classificar os tipos de resistência, bem como das diferentes formas de

organização dos quilombos. Já outros se contentavam em caracterizar estrategicamente os espaços de conflito a fim de amparar as intenções dos senhores das fazendas em liquidá-los. De todo modo, os quilombos eram redutos ilegais perante à sociedade vigente, passíveis de serem exterminados, ainda que nada houvesse em seus limites que os constituíssem como fora-da-lei, a não ser o desejo latente pela liberdade de seus corpos.

A rigor, os estudos coloniais sobre o assunto se detiveram no Quilombo de Palmares, localizado nos limites da então Capitania de Pernambuco (e hoje situado no que se tornou estado de Alagoas), que acolhia escravos que fugiam tanto da Capitania em questão quanto da Capitania da Bahia. Ocupando uma região coberta por palmeiras, o quilombo de Palmares chamou a atenção pela abrangência territorial e repercussão em praticamente todo o país e fora dele. Liderado por líderes intitulados “zumbis”, Palmares começou a ser considerado pela literatura nos anos de 1580 e resistiu aos ataques ostensivos dos bandeirantes e da Coroa Portuguesa, sendo desfeito por completo em 1710.

Mas à medida que proliferavam as formações desses redutos aumentavam as tentativas, de conceituá-los. Para alguns autores, preocupados com o caráter revolucionário do movimento dos fugitivos, o quilombo foi classificado como uma clara expressão de luta de classes diante das formas de trabalho frente à produção colonial (FIABANI, *apud* GUIMARÃES, 2005:24); outros, como parte de um projeto restauracionista, em que os fugitivos almejavam restaurar a África no Brasil (FIABANI, *apud* RODRIGUES 2005:60). Uns, coligados com a elite ruralista, fazem críticas severas ao comportamento de insubordinação dos fugitivos, enaltecendo os instrumentos repressores de manutenção do regime. Já os considerados “marxistas”, de várias nacionalidades além da brasileira, muitos deles exilados de seu próprio país, defenderam as formas de resistências do escravo, não tendo, por sua vez, dificuldade em encontrar elementos que justificassem os atos de desobediência à ordem estabelecida. Essas diferentes visões, separadas entre si pelas correntes políticas e pelo momento histórico em que foram pensadas, forneceram diferentes análises que partem da tradição culturalista das etnografias clássicas, ao enfatizar a transferência cultural da África para essas estruturas comunais escravas. Nesse contexto, o conceito de quilombo cambaleava entre diferentes concepções, passando, ainda, pela ideia de protesto político e resistência ao domínio do Estado – ideia esta permeada pelo

contexto de guerrilhas e revoluções marxistas contra ditaduras na América Latina -; até, posteriormente ser também utilizada como símbolo de resistência e afirmação da população negra.

O tipo de habitações dos quilombos era, por vezes, também formas de caracteriza-los e estava comumente associado a construções feitas de materiais aproveitados do ecossistema local, como palha e taipa, ao lado de uma roçada para fazer plantação, cercados por muralha, para o caso de um imprevisto ataque, conforme afirma Fiabani (2005:47). Os quilombados desenvolviam, nas proximidades das casas, a agricultura de subsistência e praticavam o extrativismo animal através da caça e da pesca. Eram em toda a parte considerados uma desagradável vizinhança, principalmente para o fazendeiro, por temerem que trabalhadores de dentro das senzalas travassem relações com os quilombolas e, por fim, se refugassem com eles no quilombo, comprometendo a produtividade das fazendas.

Além de negros escravizados, os quilombos acolhiam também negros que já haviam recebido alforria, mulatos, índios e até brancos marginalizados e desertores, evocando o caráter libertário do quilombo como uma espécie comunidade dos excluídos. Essa estrutura multiétnica fazia alusão à definição de Munanga do quilombo transcultural e mediado por alianças políticas entre grupos afins. Esse tipo de agrupamento era temido pela aristocracia rural, ainda, pelo perigo de um “levante”, de uma manifestação de grandes proporções que pudesse acarretar numa luta de classes, ameaçando efetivamente a ordem até então estabelecida.

Segundo Fiabani (2005: 84), o primeiro autor a considerar os quilombos como um fenómeno da luta de classes, constituindo um apelo implícito à emancipação dos negros dentro do sistema escravista, foi o francês Benjamin Péret, na década de 1950. Este último aponta para consciência coletiva dos insurrectos e entende que os agrupamentos levariam os trabalhadores escravizados a lutar pelo fim do cativo como forma de derrubar o regime escravista. Alega, porém, que pelo fato dos rebeldes não terem elaborado projeto único a todos os oprimidos, não passaram do “estágio da salvação individual para a salvação coletiva”. Foi a partir desse autor que, pela primeira vez no Brasil, questiona-se o problema da consciência da classe servil.

Décio Freitas também defendia a ideia da resistência quilombola enquanto luta de classes mas sem a intenção, por parte dos rebeldes, de destruir o sistema escravista. Os quilombolas tinham o agrupamento, segundo ele, apenas como alternativa à vida

nas senzalas e não como parte de um projeto revolucionário. Pelo fato do sistema ser “sólido e coeso” e porque muitos só conhecessem essa forma de organização social, visto que nasceram no contexto da escravidão, Freitas acreditava que os escravos não imaginavam qualquer sistema fora dele. Havia ainda a problemática de unificação dos quilombolas, devido às distâncias entre os quilombos, e o fato de os quilombos eram formados com o intuito, *a priori*, de proteção; portanto requeriam o isolamento, desarticulando o que poderia se formar enquanto unidade de classe.

É importante frisar que num primeiro momento os quilombos carregavam a conotação como território dos que conseguiam escapar das senzalas. Porém essa não foi a única forma de aquisição de terras por (ex)escravos, como consta nos livros escolares. Uma outra forma de aquisição, ainda durante o período escravocrata, foi por meio da concessão de terras pelos senhores. O objetivo em oferecer pedaços de terra aos cativos, para o cultivo individual, era livrar o escravizador do compromisso com a alimentação do cativo. “Prática que, em verdade, aumentava o nível de exploração objetiva do produtor direto, ao definir seu tempo de descanso como tempo de produção dos gêneros de subsistência necessários para que ele produzisse sem remuneração para o escravista” (FIABANI, 2005:181). Outra forma de aquisição foi após a abolição, quando os escravos, lançados à própria sorte, ocuparam “terras devolutas”, ou seja, que passaram ao domínio Estatal a partir da Lei de Terras em 1850.

A dificuldade em classificar o termo “quilombo” através do tempo, só tornaram ainda mais patente as disputas sociais que ocorriam nos bastidores da história, impedindo que se chegasse a um consenso teórico a respeito da definição do mesmo. Dessa forma, e diante do atual panorama jurídico de compensação histórica que cria uma nova categoria – os “remanescentes de comunidades dos quilombos” -, a coerência na elaboração de um consenso conceitual torna-se indispensável para viabilizar, aos descendentes desses personagens, a dignidade social negada durante toda a história do país até então, e que agora se dá por meio da concessão das terras em que permaneceram, resistindo aos avanços do capital. Foi esse o intuito do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988, ao declarar:

*“aos **remanescentes das comunidades dos quilombos** que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.*

A problemática da “identidade” aparece no Artigo 68 da Constituição no momento em que designa o grupo em questão como um novo sujeito, com direito ao território que lhe foi negado. O cumprimento desse direito ameaça a hegemonia da elite agrária, que teme a desapropriação de suas terras e, como forma de retaliação, passou a fazer contínuas acusações inflamadas contra a veracidade da autoidentificação das comunidades. As principais acusações partem, sobretudo, do critério de perda das tradições dos antepassados e da ausência de provas materiais – ainda que se comprovasse a existência de provas por meio dos modos de vida e da memória oral.

Foi somente no ano de 1994 que o Ministério Público reuniu, para melhor interpretar e legitimar o sujeito político criado juridicamente na Constituinte, uma equipe de especialistas para adequá-lo à realidade atual. Para esse fim, a ABA (Associação Brasileira de Antropologia) foi convidada a realizar estudos capazes de traduzir de forma científica as representações simbólicas associadas ao “quilombo”. Considerando as mudanças de paradigmas que ocorreram no interior da sociedade ao longo da história e da própria antropologia, ao abandonar a visão “colonialista” do “primitivo”/“selvagem” pela ressignificação de “cultura” e “tradição”, a nova perspectiva de quilombo - o chamado “quilombo antropológico” –, mais do que um fenômeno histórico, passa a ser um elemento político e, como tal, deve ser interpretado de acordo com as intenções da Constituição. Para tanto, a ABA definiu como remanescentes de comunidades quilombolas “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados” (*apud* ARRUTI, 2002:18). Dessa forma, na mesma medida em que a ressemantização gerou desconforto na elite agrária, esse conceito antropológico se tornaria a mais nova bandeira do movimento negro em favor da justiça social.

Com sua legitimação, iniciou-se uma disputa no campo das ciências humanas entre os conceitos de “quilombo histórico” e o quilombo antropológico”. Segundo o historiador Adelmir Fiabani (2005: 422):

“A ressemantização do termo quilombo e a autoatribuição proposta, (...), caso não seja resguardado o caráter político-ideológico dessa atribuição, levam a que essas comunidades rompam os laços com suas próprias raízes históricas objetivas. Efetivamente, ao se negar, (...), desqualifica-se a objetividade do passado histórico

dessas comunidades. Com isso, destrói a história objetiva, escancarando-se o espaço para a invenção do passado e da tradição.”

Partindo desse ponto de vista, a “história objetiva” deveria ser a base de interpretação do direito que garante a reparação da dívida do Estado para com as comunidades negras rurais. Essa história, firmada sobre a interpretação de documentos escritos, ignora uma realidade que dificilmente teria sido registrada por meios objetivos, se considerarmos o contexto de uma sociedade escravista, na qual os negros eram totalmente invisibilizados enquanto sujeitos. Tal sociedade mal se referia ao negro, nos registros, e quando o fazia era de maneira superficial e tendenciosa, ao passo que o negro, impossibilitado ao acesso à educação escolar, não deixou registros escritos que mostrassem a visão de si e do sistema a que foram violentamente submetidos. Sendo assim, a leitura histórica limitada por parte dessa vertente, no tocante à classificação do termo “quilombo”, não levou em conta uma realidade mas uma opinião hegemônica dos modos de vida e tradições dos quilombolas da época.

Já as “tradições”, citadas como resultado da “invenção” e de uma estratégia de caráter “político-ideológico”, sugerem, ainda, a conservação de conteúdos culturais presentes em estruturas comunais que existiram havia mais de cem anos – da data de elaboração da Constituição –, caso contrário perderiam a autenticidade da qual desfrutavam no passado. Significaria dizer que a persistência cultural de uma determinada comunidade tradicional se daria em função da permanência desta no mesmo espaço físico e num contexto político-social com poucas alterações significativas, já que ambos elementos favoreceriam a reprodução de comportamentos semelhantes aos da comunidade original. Caso não ocorresse dessa forma, os grupos contemporâneos seriam apenas vestígios desconexos numa realidade fluida na qual tiveram de se readaptar. O critério de autenticidade, baseado na tradição de outrora é o fator que, segundo a visão da vertente histórica citada, separaria a comunidade quilombola colonial da contemporânea, sob o argumento de superioridade daquela em razão das “diferenças de qualidade determinada pelo tempo histórico” (ARRUTI, 2005:424), sem considerar a capacidade que um determinado grupo tem de se reinventar.

Contrariando essa ideia estática de manifestação cultural, Fredrik Barth enfatiza a importância da análise dos limites étnicos entre diferentes coletividades. Para ele, a etnicidade determina regras de pertencimento orientadas por normas e valores para

indicar afiliação ou exclusão (1976:31) e são elas que determinarão a persistência do grupo enquanto tal, através dos mecanismos de manutenção da organização, orientadas por códigos e regras de interação com grupos vizinhos. É justamente na fronteira simbólica da etnicidade que, segundo Barth, se negociam novos laços sociais e, conseqüentemente, é esse o “lugar” onde será determinada a conservação do próprio grupo, pois é ali onde os membros irão eleger as diferenças capazes de os caracterizar, ao mesmo tempo em que firmam critérios de pertencimento utilizados pelos próprios atores para sistematizar a interação com os de fora. Essa fronteira revelará sua visão de mundo, e orientará futuras ações baseadas nesses mesmos atributos que os membros considerarem significativo. São esses traços – e não as formas estereotipadas de comportamento - que, como o próprio autor avalia, importam para definir a identidade de um determinado grupo:

“Esta complementariedad puede originar una interdependencia o una simbiosis, y constituir los campos de articulación a que nos referimos antes; por lo contrario, en aquellos sectores donde no existe complementariedad, no puede existir base alguna para una organización de los aspectos étnicos: no existirá interacción, o existirá interacción sin referencia a la identidad étnica.” (1976:22)

Sendo assim, os limites sociais, construídos nas articulações com os demais grupos, desempenham um papel importante na afirmação da identidade e provoca, através da alteridade, a classificação não unicamente de si próprios mas também dos demais grupos associados.

Em conformidade com essa abordagem, o historiador e antropólogo James Clifford, ao analisar as tradições através da antropologia, adverte:

“The anthropology I have in mind is no longer part of a unified ‘science of man’, a science which sorted out the world’s cultures, synchronically and diachronically, from a privileged standpoint at the end, or cutting edge, of history. Rather I want to affirm another strand of anthropology, which points towards more tentative, dialogical but still realist, ethnographic histories: a work of translation which focuses not so much on cultures as on conjunctures, on complex mediations of old and new, of local and global.” (2000:98)

Apesar de criticar a perspectiva histórica do ponto de vista da posição conservadora, que defende uma forma de cultura hermética, imutável e “autêntica”, o autor em

nenhum momento ignora ou subestima a sua importância no entendimento comparativo das políticas de identidade. Pelo contrário, ele aponta para um caminho mais realista e menos estereotipado da ideia de tradição, salientando o hibridismo como base de uma negociação da identidade cultural numa tentativa de manter vivo os elementos da etnicidade que desejam preservar, através de conexões estabelecidas entre o passado e presente, entre o local e o global.

Nesse mesmo viés, Hobsbawn e Ranger através da obra “A Invenção da Tradição”, e Benedict Anderson em “Comunidades Imaginadas” (*apud Clifford, 2000:98*) abordam a autenticidade enquanto “processo”, ou seja, algo que está em constante formação, tanto no campo histórico quanto no político. Esse novo paradigma – o paradigma da invenção - admite a manipulação criativa dos símbolos, da história, espaços e tempo, se tornando um terreno fértil às ações efetivas e reivindicações culturais contra sistemas hegemônicos.

O historiador e antropólogo brasileiro José Maurício Arruti, ao tratar da questão quilombola, analisa a formação de identidades políticas da seguinte forma:

“Da parte do Estado, o “reconhecimento” de um grupo como indígena ou como quilombola - ato de nomeação oficial que fixa uma identidade política, administrativa e legal - ainda que reivindique ser apenas um ato de consagração de uma realidade - material ou discursiva - é também um ato de criação, na medida em que vem instituir, junto a uma série mais extensa e complexa de atos e enunciações, um novo sujeito social.” (2003:1)

No caso dos “Remanescentes das Comunidades Quilombolas”, esse novo termo que aparece a partir do Artigo 68 e que passa a reconhecer oficialmente as comunidades negras rurais como um novo sujeito social, não foi resultado do consenso entre os Constituintes e os movimentos populares. Os direitos eram, portanto, requeridos como reparação dos prejuízos sociais desde a escravidão e, apesar da inadequação das interpretações elitistas atuais, a população, a quem o direito corresponde, se apropriou politicamente dessa nova identidade política a fim de ter acesso aos direitos que lhes dizem respeito.

I.1. Do Artigo 68 ao Decreto 4887

No ano de 1995, com a homenagem dos 300 anos da morte de Zumbi de Palmares, foi fundado um órgão específico para tratar de assuntos ligados à questão quilombola: a Fundação Palmares⁶ (hoje Fundação Cultural Palmares), vinculada ao Ministério da Cultura com a finalidade de estruturar e acompanhar os trabalhos de demarcação e titulação a serem feitos em território quilombola.

Apesar das iniciativas, ainda que tímidas, em favor da questão quilombola, os dois mandatos do Presidente Fernando Henrique Cardoso (1994 – 2002) seguiu a mesma lógica mercadológica no tratamento do “terra” dos governos que o antecederam – desde a política das Sesmarias –, pautando-se na concentração da propriedade privada como fator de concentração de riqueza. Inconformados, os camponeses nunca foram tão incisivos nas rebeliões no campo, marcando o governo FHC como o período de maiores revoltas e, conseqüentemente, de maiores massacres da população rural.

Em meio ao quadro de inflamados conflitos fundiários, provocados pelos movimentos camponeses na luta pela Reforma Agrária, foram tomadas medidas paliativas numa tentativa de reforma agrária de mercado (CARVALHO FILHO, 2009:42), a fim de calar os manifestantes que exigiam uma mudança estrutural na política de distribuição de terras. Nesse contexto, em meio à pressões populares e às exigências dos agroempresários, em 2001, o presidente em exercício aprovou o Decreto 3912, referente à normatização do Artigo 68, para fins de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, e para reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas. O grande entrave do Decreto era restringir a regularização apenas às comunidades que comprovassem estarem ocupando as terras até 5 de outubro de 1888, conforme consta no Artigo 1º do Decreto:

“Parágrafo único. Para efeito do disposto no caput, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que:

I - eram ocupadas por quilombos em 1888; e

II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988.”

⁶ Em resposta ao artigo 68 e aos artigos 215 e 216 da Lei Federal.

Este Decreto, por sua vez, contradizia a própria Constituição, pautada no princípio de proporcionalidade⁷, uma vez que estende para um prazo de 100 anos de comprovação de uso da terra para aquisição de um direito, que, por via de usucapião já garantiria à qualquer pessoa (quilombola ou não) a propriedade da terra por comprovação de “apenas” 20 anos de uso. Esse fato apenas ilustra a forma descompromissada do Estado em lidar com a política fundiária, sobretudo no que se refere à política de negação de direitos à população negra.

Com o início do Governo Lula (2002 – 2010), aumenta a expectativa dos movimentos camponeses por uma reforma estrutural no campo. A Reforma Agrária tão almejada não sai do papel, mas alguns avanços podem ser notados, sobretudo quanto à política de reconhecimento de povos tradicionais e seu acesso à terra. A primeira medida que atribuiu esse direito se deu com a ratificação, em 2002, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Ao assinarem essa convenção, os países membros se comprometeram a adequar a legislação de seus países aos termos e disposições da Convenção (OIT, 1989:11). Entre as medidas cabíveis destaca-se o Art. 14:

“Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. (...)”

A Convenção 169 representa, ao mesmo tempo, um avanço na política de reparação e um entrave aos interesses do agronegócio. A partir de 2003, com a normatização do Art. 68 pelo Decreto 4887, o acordo internacional ora firmado passa a ser veemente citado pelo movimento negro, enquanto a bancada ruralista se esforça para neutralizar seus efeitos, pois a partir desse Decreto um maior número de comunidades negras passa a ser assistido, provocando mudanças na política fundiária conhecida até então. Para tanto - e contrariando o Decreto do governo anterior -, buscou-se regulamentar a conceituação do termo “remanescente de quilombo”, de forma a desmistificar as ideias pré-concebidas do mesmo, ponderando a noção de resíduos arqueológicos e

⁷ Em que toda conduta administrativa deveria ser adequada, racional, de acordo com um senso normal da sociedade

apontando para a autoatribuição enquanto fator determinante na afirmação da identidade. Admitiu-se, portanto, o termo “quilombo” enquanto etnia, bem como um símbolo através do qual se daria a reparação da dívida histórica com a população negra rural, de acordo com as intenções e interpretações do Artigo que o gerou, conforme a determinação da ABA. Assim, o Art 2º do Decreto 4887/2003 define os quilombos como:

*“Os grupos étnico-raciais, segundo critérios de **autoatribuição**, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a **resistência à opressão** histórica sofrida por comunidades negras, com **memória** dos tempos da escravidão, com relações de parentesco e afinidade com os antigos escravos que viviam na terra”*

A partir de então, os argumentos do segmento ruralista para impedir ao negro o acesso à terra, na tentativa de conter a democratização desta-, se deram, sobretudo, nos campos da identidade e da autoatribuição.

A identidade enquanto convenção social é dotada de contradições que, quando ampliadas à dimensão coletiva, ampliam também as construções e reordenamentos da memória. A identidade, em todas as suas formas, não pode ser senão um processo de constante reinvenção. Segundo Bauman (2005:22), “a ‘identidade’ só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto”. Ele afirma que o tema só foi posto em questão e só se tornou algo pertinente e preocupante, mediante a fluidez do sistema capitalista, e, conseqüentemente, devido a “crise do pertencimento”. Nesse sentido, torna-se iminente a necessidade de transpor as ideias pré-concebidas da cultura de comunidades tradicionais, admitindo processos de transformação cultural, a fim de abandonar as exigências que evidenciam aquilo que essas comunidades “deveriam” ser, do ponto de vista externo à elas, atentando, por sua vez, para o que elas, de fato, “são”. Sobre o hibridismo cultural, também Stuart Hall, citando Gramsci (*apud* Clifford, 2000:94), buscou desmistificar as idealizações de culturais antigas:

“Turn your face violently towards things as they exist now`. Not as you’d like them to be, not as you think they were ten years ago, not as they’re written about in the sacred texts, but as they really are: the contradictory, stony ground of the present conjuncture.”

Ambos, Bauman e Gramsci, nos chamam a atenção para a realidade que hoje impera sobre os conceitos hierarquizados e hierarquizantes da ideia que se tem de cultura e tradição. Gramsci (CREHAN, 2004:93) defende a noção de cultura como, em parte, “a forma como a classe é vivida” em determinado tempo e lugar, redimensionando o conceito de “tradição” nas abordagens culturais e na relação com o poder, posto que, é inventada e recriada na medida em que é incorporada ao dinamismo das sociedades capitalistas. Dessa forma, questiona-se o próprio conceito de cultura e, sobretudo, a cultura no sentido estático, que ignora os novos complexos de relações locais e globais e, portanto, não admite o “hibridismo” ou o fato de que as identidades estão em constante processo de construção e reconstrução, visto que não podem se manter “puras” ou imutáveis ao longo dos anos.

Mediante esse processo de constante ressignificação dos elementos que compõem a tradição, a visão reificada de cultura, através da ação hegemônica e do senso comum, toma o caminho inverso, condenando o hibridismo e evocando o “original”, o “puro”, o “exótico”, a fim de aquecer e incrementar a disputa comercial num mercado cultural global altamente competitivo. Para tanto, usa estrategicamente as “tradições” como isca, num “jogo de identidades” (Clifford, 2000:100), apara atrair maiores investimentos locais. Na condição pós-moderna de globalização de comportamentos e modos de vida, facilitada pelos meios de comunicação de massa, a tendência crescente em comercializar identidades com qualidades diferenciadas, cria espaços vocacionados e evoca a tradição enquanto espetáculo através da folclorização dos modos de vida das etnias, desclassificando os grupos que fogem a essa regra sob o estigma de “aculturação”.

É justamente este o parâmetro utilizado pelos conservadores para medir a validade da identidade cultural dos remanescentes de quilombos, refutando qualquer alternativa a essa linha de pensamento e, sobretudo, o princípio de autodeterminação instituído pelo Decreto.

Os conceitos de autodeterminação e autoatribuição mencionados neste trabalho se referem ao direito conquistado pelos grupos identitários que foram vítimas de exclusão ao longo da história, mas que se tornaram sujeitos jurídicos mais precisamente enquanto “indígenas” ou “tribais”, segundo a Convenção 169 da OIT. Segundo rege o acordo, “nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça”

(1989:8). Essa perspectiva ganha força política na década de 1970, sobretudo, após manifestações em torno da questão indígena, quando pela primeira vez os movimentos sociais se apropriam do conceito de “etnicidade”, para reivindicar direitos coletivos com base em atributos subjetivos de pertencimento, em detrimento dos aspectos puramente fisiológicos, ora ditos “raciais”. Assim, a “autoatribuição” se constitui, como na fala de Arruti, “um dos efeitos do processo de formação de fronteiras étnicas” e “fruto de uma conversão política e simbólica de valores sociais pela inversão dos sentidos relativos à raça ou qualquer outra categorização estigmatizante, que servem de móvel à ação política” (BANTON, *apud* ARRUTI, 2002:25)

Essa mudança de paradigma desmistifica a noção de raça enquanto forma de classificação de identidades sociais, sobretudo porque foi sobre esse pilar que foi construída a sociedade brasileira. Partindo da escravidão, a teoria racial alcançou notoriedade ainda na política de imigração da recém-formada República, no final do século XIX. Isso porque, com o fim do trabalho escravo e início da atividade industrial – e assalariada – em constante crescimento, o governo buscou atrair imigrantes de pele branca de países europeus com o pretexto da “purificação” da raça brasileira, “contaminada” pela numerosa população negra, sob a forma da “ideologia da miscigenação”. De acordo com essa ideologia, o Brasil só poderia alcançar o progresso social e, sobretudo, econômico se aumentasse o contingente de pessoas de pele branca nos campos de trabalho, já que o Estado se ocupou em classificar os negros como “sub-raça” e a culpabiliza-los pelo atraso econômico do país. Foi assim, sob este pretexto, que o “racismo” foi justificado como um eficaz instrumento de dominação social que, mesmo após o período colonial, surgia como uma manifestação da mais dura “colonialidade” das estruturas políticas, ou como classifica o antropólogo peruano Aníbal Quijano, da “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2000⁸). Segundo esse mesmo autor, *“tal colonialidad del poder ha probado ser más profunda y duradera que el colonialismo en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser mundialmente impuesto”*.

Deixando de lado essa construção social com base na cor da pele, no Art. 2º do Decreto, as Comunidades Remanescentes de Quilombo são concebidas como tipos de organizações advindas dos antigos escravos, que mantém relações culturais e

⁸In: Revista eletrônica “América Latina em Movimento” <http://alainet.org/active/929>

comunais com a terra em que ocupam, de forma que a própria identidade coletiva é estabelecida por essa interdependência. O principal critério de identificação e comprovação histórica enquanto “remanescente quilombola” é, portanto, a memória, a partir da qual, a história dos vencidos poderá ser finalmente contada.

O caráter de autoatribuição através da memória dos “remanescentes”, tratado pelos opositores do Decreto como subversivo - os quais ignoram qualquer tipo de intervenção científica ou Convenção Internacional que lhes seja contrário - representa uma ameaça aos interesses da aristocracia rural, que procura desarticular os movimentos de tais grupos étnicos, desprezando, sobretudo, os registos orais enquanto base legítima de certificação histórica e principal meio de aquisição de direitos às terras em litígio.

Entretanto, a legitimação da memória oral é a oportunidade histórica de conhecer o “outro lado” da História, aquela que foi ofuscada ou apagada, dando aos que foram, outrora, silenciados, a oportunidade de reescreverem-na, e assim, nela se reescreverem. E de fato, somente quando a História oficial passa a ser contada por diferentes testemunhas, é que se poderá ter uma pluralidade de vozes, capazes de contestar as versões unilaterais até então validadas pelas instituições Estatais.

Por meio da história oral dos quilombolas contemporâneos, a “resistência contra a opressão” é rememorada e se constitui num fator determinante na autoatribuição étnica. A história de resistência é revivida nos “causos” dos antigos e permanece latente na antiga espacialização das festas, ajuntamentos e rituais situados no território hoje tomado pela monocultura.

Se partirmos de uma abordagem mais conceitual do termo “resistir” para melhor entender o fenômeno dos quilombos, é necessário, contudo, estabelecer uma analogia com a ideia de micro-resistências ou de “resistências do cotidiano”. Contrariando os conceitos conservadores e o senso comum, a antropóloga Paula Godinho – em *“Memórias da Resistência Rural no Sul: Couço (1958-1962)”* - afirma que, quanto aos movimentos no campo, normalmente o objetivo da resistência é a sobrevivência no próprio sistema vigente, ainda que acompanhado de “afronta em relação ao poder” (2001:31). Neste sentido, tem-se uma nova percepção dos movimentos contra-hegemônicos, não apenas levando em conta as manifestações de grandes repercussões, mas considerando o registo escondido enquanto ação capaz de atuar no cotidiano de forma corrosiva, desgastando, aos poucos, as estruturas de poder. Esses

registos são caracterizados por “quaisquer atos praticados pelos membros de grupos subalternos na hierarquia social rural, cuja intenção seja mitigar ou negar as exigências feitas por parte das classes elevadas e/ou do Estado, ou impor a essas instâncias as próprias reivindicações ”(SCOTT *apud* GODINHO, 2001:30). Envolve um esforço investido na tentativa de transcender limites e, portanto, requer que exista nos resistentes a “consciência da fronteira da dignidade individual” (GODINHO, 2001:32). São esses pequenos atos de desobediência que alimentam as vias que culminarão nos movimentos mais notáveis. E é também o que a autora denomina como “erosão de rotina”, ou seja, uma forma constante e pouco notada de desgastar o próprio sistema, evitando ser notícia e, portanto, levando os resistentes a escapar das retaliações que poderiam surgir caso esses atos de insubordinação fossem descobertos.

A partir dessa abordagem, se pode perceber que as resistências quotidianas, que se deram no anonimato e que estiveram ao longo de todo o tempo encrustadas na história não contada do regime escravocrata brasileiro, constituem o principal motor das conseqüentes mudanças na sociedade escravista. Essa forma de resistir estava inerente às práticas do trabalhador escravizado, e usadas, intencionalmente ou não, com o intuito de impedir que sua própria alma fosse vítima da reificação tal como seu corpo o era. O “corpo-mole”, roubo e a sabotagem, a fuga, os rituais religiosos, as festas de santo, o suicídio, rebeliões e infanticídio foram formas comumente presentes nos atos de insubordinação dos escravos, na tentativa de libertarem a si e aos seus descendentes da estrutura opressiva a que estavam sujeitos.

No entanto, passada a escravidão, a memória dos fatos a ela relacionados não era assunto facilmente abordado para os sobreviventes desse período. As famílias rurais, descendentes dos antigos escravos, as quais ainda possuíam a lembrança do cativo e das histórias contadas por aqueles que vivenciaram as atrocidades da escravidão, não tinham aquele período e seus efeitos como motivo de orgulho ou, menos ainda, como algo que pudesse caracterizá-los como uma possível forma de “identidade”. Era sim, um período cujas marcas históricas se desejava esquecer. Em razão desse constrangimento, muitas famílias deixaram de contar os causos.

Sheriff, em capítulo bem sugestivo – intitulado “Silence: Racism and Cultural Censorship” (2001), aponta para os significados do “silêncio” ao discutir questões raciais no Brasil, caracterizando-o como uma lacuna dentro do próprio discurso. Diz que o silêncio não deve ser negligenciado, enfatizando a censura como meio de

impedir a propagação de formas de oposição e resistência. O autor cita o antropólogo George Sanders (2001:61) ao dizer que o silêncio pode ser uma indicação de emoções conflituosas e problemáticas, emoções que devem ser abafadas, reprimidas, devido ao potencial revolucionário que carregam. Ele recorre a memória oral para afirmar que essa “ausência” de fatos pode representar uma motivação política de esquecimento coletivo. Em pesquisa feita no Morro de Sangue Bom, no Rio de Janeiro, o autor identifica que o “racismo” é um assunto pouco discutido entre a população local, o que pode causar a falsa impressão de que esse tipo de preconceito é inexistente, e salienta que assuntos como escravidão (quando relatadas pelos antigos) eram sempre permeados de dor, frustração e revolta, sentimentos que os impedia de abordar o assunto com frequência ou com riqueza de detalhes (2001:65-66).

A historiadora italiana Luisa Passerini, na obra “Memory and Totalitarianism (2005), faz um estudo do impacto dos fenômenos traumáticos na memória e escreve sobre a linguagem do silêncio, associando a este uma incapacidade emocional em acomodar as memórias que vêm, normalmente, acompanhadas pela dor, da culpa e da impotência. Segundo a autora, nos estudos de traumas há a tendência a negligenciar a história específica dos eventos traumáticos, a relação do sobrevivente e/ou vítima do evento e a natureza do trauma. Sem isso a conotação e ética dos atos de memória e as identidades formadas através desses atos serão negligenciados.

Essa incapacidade de rememorar fatos do passado traduz perfeitamente o silêncio das famílias no Morro Sangue Bom, e não é muito diferente do que acontece com os negros no campo. Este silêncio, provocado pela memória traumática da escravidão, é atual e está fortemente associado a legitimação da memória social, instituída pelo Estado para rememorar e justificar as ações hegemônicas até então e que, em nada exaltam a história ainda por contar das comunidades negras do país. O imaginário social formal escravizou o negro a uma memória coletiva, sujeitando-o a uma identidade ou visão distorcida de si mesmo, obscurecendo-o sob o estigma da inferioridade racial. Até a data da Abolição da Escravatura, em 1888, o negro nem ao menos era considerado cidadão, sendo que a única forma de ganhar notabilidade enquanto “homem”, segundo Jacob Gorender (*apud* FIABANI, 2005:128), era enquanto sujeito penal, ou sujeito de delito, não havendo lei que o amparasse. Além disso, os “quilombos”, hoje exaltados pela própria Constituição como categoria legítima de direito, eram alvos constantes de repressão pelo próprio Estado. Criminalizadas, essas

comunidades eram interpretadas como um ato de desobediência civil. A legitimidade da degradação moral, por sua vez, ainda se mantém atualmente e se dá, todavia, no campo da linguagem subjetiva: no silêncio, na vergonha e na autocensura.

No momento em que a História resolve dar ouvidos a novas vozes, surge também o desafio de decodificar os silêncios e ultrapassar as barreiras da vergonha que a percepção Histórica instituiu sobre a identidade individual do negro. Contudo, é quando os “remanescentes” se percebem enquanto sujeitos de direito, capazes de reaver a parte da história e da justiça roubada, que se posicionam ativamente na sociedade, na tentativa de ressignificar os acontecimentos passados e, conseqüentemente, alterar a própria percepção sobre si mesmos, não através da adoção de uma nova identidade, mas facultando novos valores a identidade que sempre tiveram, reconstruindo os processos de luta a partir da rememoração coletiva.

Se a via encontrada para o reconhecimento dos seus direitos se deu no campo constitucional, então é a partir daí que as comunidades negras rurais passaram a ressignificar fatos do passado, transformando a vergonha e a dor em bandeira, e assumindo a identidade política de “comunidade de remanescentes de quilombos”. Visto que a única forma de terem acesso ao que é deles no mundo “dos brancos” – do ponto de vista da inserção do negro na sociedade, através da legitimação histórica e jurídica - seria pela via de uma denominação institucionalizada pela memória social do senso comum, restou a eles a tarefa de transformar a “nova” identidade política em instrumento de luta, buscando o fortalecimento através da memória, da qual, agora, lhes é permitido se orgulhar.

Para melhor entender os significados do termo jurídico que passou a identificar as comunidades de negros camponeses, será preciso contextualiza-lo e apontar as origens que o fez capaz de agregar uma parte significativa das reparações da dívida da sociedade brasileira com essa parcela marginalizada da população.

1.2. Questão Agrária

Para uma melhor percepção da questão quilombola, é fundamental tecer um breve relato a respeito do processo histórico em torno da questão agrária brasileira, bem como compreender particularidades do processo histórico fundiário do norte do estado do Espírito Santo. A partir daí, será possível distinguir os conflitos sociais

gerados pela estrutura fundiária, promovida através das relações de poder por meio da terra.

O cenário agrário brasileiro sempre foi palco de acirrados debates e conflitos. Exportador de matérias-primas desde o período colonial, o agronegócio é, ainda hoje, uma das principais atividades responsáveis por equilibrar a balança comercial do país. Por esse motivo, essa atividade se tornou símbolo de desenvolvimento, cuja exigência mais fundamental é, desde tempos antigos, a crescente concentração fundiária (UMBERLINO OLIVEIRA, 2010). A terra, ao contrário da função social⁹ que legalmente deve exercer, torna-se um fetiche, uma mercadoria rentável com usos controversos.

Até a chegada dos portugueses, no ano de 1500, o uso da terra pelos indígenas obedecia a lógica comunal, e representava um meio de vida. A inserção da mentalidade que a julgava como um meio de produção e acúmulo de riquezas trouxe um novo modo de pensar o espaço. Esta tendência se inicia com a implantação dos sistemas de Sesmarias enquanto tentativa de ocupar e proteger o território das ameaças externas. Para isso, a Coroa portuguesa dividiu o país em doze Capitanias Hereditárias, inaugurando a lógica de concentração pelo regime de doações de terras pelas sesmarias¹⁰, intensificando o processo de exclusão social, já em vigor sobre a população indígena. Assim, a Lei de Sesmarias representa o marco histórico dos primeiros latifúndios que surgiram no Brasil e, posteriormente, passa a representar o elemento estrutural do regime escravista, deixando o trabalhador escravizado à margem do processo de acesso à terra.

Aos colonos que não fossem sesmeiros¹¹, o acesso à terra se dava por meio da posse, sendo esta a única possibilidade de obtenção de terras até 1850. Foi a partir da Lei de Terras de 1850 que o sistema de posse é proibido, e a aquisição de terras passa a ser feita mediante pagamento. Como apenas os latifundiários eram capazes de desembolsar as quantias necessárias, o monopólio da grande propriedade foi mantido, obstruindo à população pobre o acesso regular à terra. Considerando-se que se tratava de um país essencialmente agrícola, a privação do acesso à terra gera, conseqüentemente uma legião de excluídos, ou seja “ um exército rural de reserva de produtores despossuídos dos meios de produção necessários para garantirem sua

⁹ Art. 184 da Constituição Federal

¹⁰ Cada sesmaria media cerca de 43 milhões de metros quadrados (FIABANI, 2005:352)

¹¹ Os que obtinham qualquer porção de terra por sesmaria

subsistência” (FIABANI, 2005:354). Com o Tráfico Negreiro proibido no mesmo ano, a elite agrária, através da Lei de Terras preparava o terreno que iria promover a continuidade da exploração da mão-de-obra impossibilitada de adquirir legalmente o espaço necessário para a subsistência.

Os anos que se sucederam reafirmavam essa lógica fundiária. Passamos de Colônia à República e não somente a aristocracia permanecia no poder, como com ela permanecia também a concentração de riquezas. Ao evocar os princípios de “igualdade”, exaltados pelas ideologias políticas modernas, a aristocracia, no poder, se resguardava de prover aos “diferentes”, ou àqueles que ao longo da história até então anunciada, não tiveram direitos ou oportunidades semelhantes. Ou seja, aos “diferentes” caberia, então, valer-se de sua capacidade de trabalho e luta diários para alcançar os direitos que deveriam ter sido assegurados pelo Estado.

Contudo, foi durante a Ditadura Militar (1964 a 1985), que a política autoritária e excludente do Regime, através do incentivo às exportações, visando atrair grandes corporações multinacionais, distribuía crédito subsidiado na aquisição de terras, fato que aumentou ainda mais a concentração de terras. Esse fato pode ser melhor visualizado nas estatísticas oficiais do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) que, em 1967, registrava 48% da área rural em posse de 1,4% da população e, onze anos depois, no ano de 1978, 57% da área rural estavam para 1,8% de pessoas (UMBERLINO OLIVEIRA, 2010:28) o que comprova o domínio dos latifundiários sobre a economia e também, por consequência, na política brasileira. Nessa mesma época, fora instalada a empresa multinacional Aracruz Florestal (posteriormente Aracruz Celulose, hoje FIBRIA), iniciando o processo de intenso desmatamento e violentas expropriações no norte do Espírito Santo, estado em que localiza-se a comunidade quilombola de Linharinho.

Essa região, também conhecida como “Sapê do Norte”, era coberta pela floresta tropical. As incursões sobre o território tiveram início com a abertura de estradas, no final do século XIX, intensificando-se no início do século XX com a exploração da madeira para a produção de carvão vegetal e projetos de desenvolvimento dos grandes centros urbanos que surgiam.

Nos governos que se sucederam à Ditadura Militar, nada mudou quanto à política fundiária. Marcado pela submissão do Estado ao poder econômico privado nacional e internacional, o campo respondeu com o aprofundamento das lutas pela Reforma

Agrária e contra a Reforma Agrária de mercado, esta última baseada na privatização do território através do fomento pelo Banco Mundial.

Com a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, a expectativa de todos, sobretudo dos movimentos sociais, era pela divisão das terras improdutivas, fato que preocupava a bancada ruralista, que, em parte, temia que os movimentos do campo tivessem mais força durante o mandato do presidente do Partido dos Trabalhadores. Este temor, levou muitos latifundiários a se armarem e buscarem apoio mútuo (como em Mato Grosso) em caso de invasão, elevando os índices de violência rural. (CANUTO, 2010:49). Mas, ao contrário do que se previa, o modelo agrícola agroexportador e excludente permaneceu nos dois mandatos do então presidente. Mesmo tendo dialogado com os movimentos mais do que os demais governantes, que tenha reconhecido os direitos dos quilombolas à reparação de suas terras, não cedendo às tentativas e pressões de criminalização dos mesmos por parte dos latifundiários e pela grande mídia, acabou, por fim, refém da bancada ruralista, salvo avanços sociais limitados. Esperava-se um governo voltado aos interesses dos excluídos, que realizasse uma inversão da tendência concentradora das terras, e a implantação de uma Reforma Agrária efetiva. Porém, sua atuação não alterou a política agrária implementada durante o governo FHC (CARVALHO FILHO, 2010:41-42). Para Maria Luisa Mendonça (2010:59), a lógica por detrás da política agrária do Lula era a busca em “ampliar o acesso a mercados e consolidar vantagens comerciais para o setor agrícola baseado na monocultura para a exportação”. Nos dois anos de governo Dilma Russef pouco mudou a esse respeito.

O fato de mais da metade das propriedades agrícolas estarem, hoje, em poder dos latifundiários, não significa que a produção agrícola para exportação esteja ocupando toda essa área e, portanto, gerando riquezas segundo o modelo econômico do agronegócio. O geógrafo Ariovaldo Umberlino Oliveira (2010:30), afirma que “a grande propriedade no Brasil é, maioritariamente, improdutiva e esse é seu caráter fundamental” O interesse dos latifundiários em manter grandes extensões de terras seria, não apenas para a produção em larga escala, mas a capacidade que a terra possui na geração de riquezas ao proprietário como reserva de valor (realizada na venda da propriedade) e como reserva patrimonial (garantia para empréstimos). Enquanto isso, milhares de famílias estão à espera da Reforma Agrária, na expectativa de que a terra cumpra sua função social segundo rege a Lei. A verdade é que, em mais

de 500 anos de história, nunca houve, no Brasil, qualquer forma inicial ou avançada de divisão fundiária estrutural. Ariovaldo (2010:31) afirma que, de acordo com o INCRA, há terra em quantidade em todos os estados brasileiros para se promover a Reforma Agrária. A concentração, para o geógrafo é, portanto, o motor que intensifica conflitos no campo, uma vez que a estrutura agrária, pautada na propriedade – “sem limites” - da terra, consolida a elite a partir da lógica de concentração fundiária. E essa concentração é, de acordo com Canuto (2000:47), a “razão do atual aumento dos direitos naturais e a violência contra homens e mulheres que, com seu suor, fazem a terra frutificar e gerar vida.” A concentração da propriedade da terra é, segundo Mendonça (2000:59) a raiz das desigualdades sociais e econômicas no Brasil. Prova disso, são os dados do censo agropecuário de 2006, promovido pelo IBGE, que mostram que as pequenas propriedades geram 17 empregos a cada 100 hectares – enquanto nas grandes propriedades este número cai para quase dois empregos na mesma área.

Entretanto, a ocupação de propriedades por parte de movimentos sociais de base, que tornou mundialmente conhecido um dos maiores movimentos sociais organizados no país – O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) - não é a única maneira usada pelos pequenos produtores para resistir. Em 2010, Josilene Costa, quilombola e estudante universitária, critica os questionamentos do governo quanto à representatividade do movimento quilombola. O governo contestava uma suposta passividade nas formas de afirmação identitária e de reivindicação de direitos por parte desse segmento. Sob a exigência de um “padrão institucional de reivindicação” (2010:105), a quilombola evoca um elemento diferenciado de resistência da população negra: a territorialidade. Segundo Josilene, a organização quilombola visa criar mecanismos de permanência no lugar onde são formadas e, dessa forma, a terra em questão não diz respeito apenas a uma porção produtiva ou improdutiva da terra, mas passa a aludir a necessidade de reproduzir a identidade, sendo a terra, ela mesma, parte essencial da identidade quilombola. Diz ainda que o que fortalece a identidade quilombola é o ato de ficar na terra e essa permanência, é em si mesma, a forma de resistência que, alimentada pela ação da memória, desafia o poderio do grande capital e permite que a etnia perdure ainda hoje. É interessante notar que, em todo o país, essa característica de resistência quilombola se repete entre as comunidades, ainda que não mantivessem, até então, nenhum tipo de contato ou articulação. Nesse

sentido o antropólogo Alfredo Wagner (1989) afirma que “a dimensão agrária dos conflitos aparece profundamente marcada por fatores socioambientais e étnicos. O significado da terra passa a incorporar mais e mais a noção de território e os fatores identitários correspondentes delineando novas perspectivas de mobilização de luta.”

Assim, a resistência quilombola surge no cenário nacional como um novo modelo de luta pela terra.

CAPÍTULO II: A COMUNIDADE

*Meu general, meu general tu aprenda a rogá
Meu general tu aprenda a rogá
Hoje é dia de festejo num custuma castiga*

*(Cantiga de Marujada
Entrevista de Sandro Juliati, 2005)*



**FIGURA 02: Dona Baiquinha, exibindo crucifixo herdado pelos antepassados.
Linhação, 2008**

Neste capítulo, será feita a etnografia da comunidade quilombola de Linharinho, buscando resgatar a visão dos moradores a respeito de sua própria história, da constituição da identidade e da territorialidade, da formação dos núcleos familiares, da relação com o Sagrado, enfim, das representações sobre a identidade étnica dos negros de Linharinho.

As fontes são orais e escrita, formadas pelas lembranças, esquecimentos e silêncios (POLLAK, 1989) que tecem a visão de mundo da comunidade.

Linhação é uma comunidade quilombola que surgiu no início do século XIX sob a liderança de um escravo fugido conhecido na época como Negro Rugério. Localizada no município de Conceição da Barra¹², no extremo norte do estado do Espírito Santo, a região é intensamente explorada pelo mercado transnacional de celulose, cujas impressões estão estampadas na paisagem, tal como seus efeitos o estão na memória

¹² Vide mapa no Anexo I.

dos antigos moradores que ainda resistem no local. São diversas as comunidades quilombolas existentes no norte do estado, incluindo o município vizinho – São Mateus – de cujo porto, no rio Cricaré, desembarcavam os negros e a partir do qual estes eram comercializados. Segundo dados da Koinonia (2002), a porção entre os municípios de Conceição da Barra e São Mateus conhecida como “Sapê do Norte”, chegou a abrigar cerca de 100 comunidades quilombolas, até a década de 1970. Nessas comunidades estavam distribuídas cerca de 12 mil famílias, somando cerca de 60 mil pessoas (ARRUTI, 2002:2). Dessas restam ainda 1200 famílias e 34 comunidades remanescentes de quilombos na região.

O “sapê”, a que a toponímia da região se refere, é uma vegetação que há em abundância na região, semelhante à capoeira - que nascia após a abertura de clareiras na mata para o plantio de mandioca, como menciona a geógrafa Simone Ferreira (2009:2). Entretanto, é como um “lugar” que o sapê é lembrado pelos quilombolas da região. Lugar de fartura e compartilhamento da criação animal, da caça, pesca, extração de barro e lenha. Lugar que retrata um tempo em que só a memória alcança. É, portanto enquanto lugar, e não como vegetação, que o sapê se tornou um dos atributos definidores da identidade das comunidades locais, mas é sobretudo no tocante a uma característica peculiar dessa espécie vegetal que a relação simbólica entre o sapê e os quilombos adquire um elemento essencial: a “persistência com que [a vegetação] volta a nascer após sua retirada pelas famílias, para realizar os roçados” (JOSE DA SILVA, 2006:278). Tal como a vegetação que a denomina, a região, que assistiu a tão aclamados episódios de tirania desde os tempos antigos, é então caracterizada por essa mesma persistência na luta da população negra pela sobrevivência de seus modos de vida. Essa luta se estende até o momento presente, o que torna o termo “sapê” ainda atual para identificar os quilombolas do norte do Espírito Santo, ainda que a vegetação que os caracterizou não esteja mais presente, embora represente ainda um elemento importante na definição desses quilombos.

Hoje, o percurso até a comunidade é vigiado continuamente pelos troncos enfileirados, altos e soberbos dos eucaliptais. É uma paisagem fria, cansativa, homogênea e em nada se assemelha à mata nativa, naturalmente assimétrica e biodiversa a que substituiu. A sensação nos remete a Eduardo Galeano quando, em crítica ao domínio das grandes empresas de celulose em território latino-americano, comparava a monocultura de eucalipto ao “caos” da vegetação irregular da floresta

outrora desmatada: *“A ordem, a ordem militar, a ordem industrial, triunfa sobre o caos natural. Parecem soldados em fila, os pinheiros e eucaliptos de exportação que marcham rumo ao mercado internacional.(...) Neles, os pássaros não cantam. As pessoas os chamam de bosques do silêncio.”*¹³

Em meio a essa paisagem conflituosa encontra-se Linharinho, “imprensada”¹⁴ entre os enfileirados “soldados” do vasto deserto verde, lutando em manter viva as lembranças de uma história ainda por se conhecer e onde só a memória daqueles que a vivenciaram pode alcançar.

II.1. A História Não Oficial Contada pelos Quilombolas de Linharinho: versão histórica dos “vencidos”¹⁵

O rio São Mateus (antes, rio Cricaré) era uma importante via de comercialização no século XVII. O porto localizado na margem do rio se destacava pelo comércio de farinha de mandioca e por nele desembarcarem grande parte dos negros que vieram ao Brasil, atraindo interessados de várias regiões brasileiras à procura de mão-de-obra para as fazendas. Foi aí que desembarcaram também os antigos protagonistas e fundadores do que é hoje a Comunidade de Linharinho, bem como comunidades vizinhas que compuseram o povoado de Sant’Ana no grande Quilombo do Morro.

A região do Vale do São Mateus fora, nessa época, sesmária do fazendeiro português José Trancoso. Abrangia uma grande porção de terras no norte do estado do Espírito Santo, hoje delimitada pelos municípios de Conceição da Barra e São Mateus, os quais representam atualmente a região de maior concentração de comunidades remanescentes de quilombos do estado.

A primeira história que se tem notícia sobre a resistência negra na região, data do século XVII, e diz respeito à uma liderança feminina trazida no porão do navio de José Trancoso, conhecida por Zacimba Gamba. Conta-se que Zacimba era princesa em

¹³ Retirado do site do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra <http://www.mst.org.br/node/697>

¹⁴ Expressão usual entre os quilombolas do Sapê do Norte e equivale ao sentido do verbo “espremer”. Expressão usada para ilustrar a sensação de opressão do grande capital contra as comunidades negras.

¹⁵ As histórias referentes aos personagens Zacimba Gamba, Viriato Cancão-de-fogo, Benedito Meia-Légua e Beatinho de São Benedito foram baseadas na obra de AGUIAR, Maciel de *Negro Rugério – farinha de mandioca e chicote. Série História dos Vencidos*, Caderno 6. São Mateus: Centro Cultural Porto de São Mateus/ Editora Brasil-Cultura, 2001.

Angola e que, ao chegar em terras brasileiras, se rebelava constantemente contra os açoites que recebia em praça pública, no “Largo do Chafariz”. Com os boatos a respeito da procedência real da escrava e temeroso com as repercussões que essa notícia teria em meio aos demais trabalhadores escravizados, Trancoso a aprisionou na Casa Grande¹⁶ para fazer os serviços domésticos. Porém a moça era vítima de frequentes violações por parte do senhor. Revoltada, a princesa planejou-lhe a morte, que se deu lentamente, após sucessivas doses de veneno colocados junto às refeições diárias. Com a morte do senhor, a escrava fugiu levando outros trabalhadores escravizados para as proximidades do rio Itaúnas, de onde podiam avistar as embarcações repletas de escravos que vinham aportar em São Mateus. Era de lá, com canoas “e de facão em punho” (AGUIAR, 2001:21) que a princesa e seus súditos invadiam os navios e libertavam os negros ali aprisionados.

Mais tarde, desta vez sob a liderança de “Benedito Meia-Légua”, as ações dos quilombolas passaram a uma fase de constantes vitórias contra as forças do Governo da Província, época em que o líder das revoltas iniciara a vincular a fé em São Benedito ao movimento de libertação, chegando até mesmo a organizar a *Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos*, conforme narra Aguiar (2001: 223):

“uma espécie de maçonaria que orientava fugas, lutava clandestinamente pela libertação, organizava a Festa de São Benedito e os folgedos populares”.

A estreita relação entre resistência e religiosidade marcou as dramatizações populares desses grupos – como o Ticumbi e Baile de Congos. Parte dessas dramatizações eram, na verdade, as lutas idealizadas por Benedito e que deveriam ser colocadas em prática contra a força policial e os capitães-do-mato. À medida que os escravos eram libertos, passavam a integrar a irmandade. Para proteger seu principal líder, vários homens se vestiam como Meia-Légua para confundir a ação das tropas e muitos eram, consequentemente, mortos por ela. Conta-se que Benedito Meia-Légua viveu por volta de oitenta anos, tendo sido procurado como criminoso até então, quando se refugiava na mata. Conta-se, ainda, que ele vivia “dentro do oco de uma árvore frondosa” (AGUIAR, 2001:228), onde também morreu, sendo queimado pelas forças oficiais. A pequena imagem de São Benedito, que o acompanhava, foi encontrada em meio as cinzas “em perfeito estado” (AGUIAR, 2001:229) e lançada num córrego por um

¹⁶ Termo usado para designar a casa do senhorio nas propriedades rurais onde havia escravos.

fazendeiro. Foi novamente encontrada e, desta vez, colocada em lugar de honra e levada de São Mateus a Conceição da Barra – percorrendo o rio Cricaré - todo dia 31 de dezembro, quando se comemora na região, ainda hoje, os feitos desse líder.

Ainda durante o século XIX, situada no Vale do Cricaré estava a sesmaria do Barão de Aimorés, administrada por sua mãe, Dona Rita Maria Conceição Gomes da Cunha. O escravo de nome Negro Rugério, ao fugir de seu domínio, se abrigou nos limites da própria Fazenda, a princípio, com mais trinta negros, onde formou o Quilombo do Morro. Dona Rita possuía uma área extensa de terras que abrangia desde a “margem norte do Rio Cricaré [em São Mateus] até o córrego São Domingos [em Conceição da Barra]” (AGUIAR, 2007). A produção agrícola nessa Fazenda representava a maior movimentação do comércio de mandioca do porto de São Mateus e os maiores responsáveis pelo sucesso da Fazenda eram os escravos. Uma vez fugidos, ameaçavam o pioneirismo comercial da proprietária e colocavam em risco os “negócios” da família Cunha.

Foi então que escravos e “senhor”, na figura de Dona Rita, concordaram em firmar acordo para a comercialização da farinha de mandioca no Porto de São Mateus. No acordo:

“Dona Rita comprometia-se a não chamar a Força [Guerrilha de São Mateus, destinada a apreender escravos fugidos] ou os capitães-do-mato para a captura dos negros fugidos, permitindo que eles se instalassem em suas terras, às margens do rio São Domingos (...).” (AGUIAR citando MANDUCA EVÊNCIO).

“Ela pagaria pela farinha, em dinheiro, o valor de 1/4 do preço do mercado e a revenderia aos atacadistas. O equivalente a 2/4 deveria servir para custear cada escravo de sua propriedade que vivesse no quilombo (...).” (AGUIAR, 2007)

Esse acordo vigorou até a morte de Dona Rita. Sem a tutela da fazendeira, o Quilombo do Morro ficou vulnerável aos possíveis ataques da aristocracia local, através das forças do Governo da Província. Foi em julho de 1881 que aconteceu o que temiam: “O cheiro de pólvora tomou conta do lugar” (AGUIAR, 2007). Houve lutas, mortes, mas muitos quilombolas conseguiram escapar. Negro Rugério morreu no confronto.

Dona Rita e Negro Rugério são dois dos principais personagens que até hoje permeiam a memória dos antigos. Ainda hoje algumas pessoas lembram da história do quilombo, como “Miúda” ressalta:

P¹⁷: *O quilombo do Negro Rugério era só em Santana?*

MIUDA: *Em Santana e por aqui também. Porque aqui fazia parte de Dona Rita. Esse povo veio pra trabalhar como escravo. Lembra que tinha ali a senzala, era aqui no Linharinho.” (Entrevista de Sandro Juliati, 2005)*

Também está presente na fala de Vermindo:

P: *E aqui, a terra chama Engenho porque tinha o engenho da Dona Rita?*

VERMINDO: *Tinha engenho da Dona Rita aí, do lado aqui, né, na época da escravatura, tinha um engenho aqui, lá no outro lado tinha o cemitério, aí, tinha um cafezal muito dos antigo aqui, aí colocaram aqui o nome da lagoa de Lagoa do Engenho.*

(Entrevista de Sandro Juliati, 2005)

Essas histórias são apenas algumas dos muitos causos contados pelos antigos escravos, rememorados constantemente pelas gerações seguintes. Todas essas histórias ocorreram no território do Sapê, território este originado mediante conflitos bárbaros de uma sociedade escravista e mantido sob conflitos [igualmente incoerentes] ainda nos dias atuais. As comunidades, hoje designadas como “remanescente de comunidades quilombolas”, manifestam seu modo de vida por meio da memória de resistência que esse território abriga. E assim, o território se torna, ele mesmo, um elemento essencial à identidade étnica, tal como revela a antropóloga brasileira Maria de Lourdes Bandeira (1990:8) ao citar os estudos de Baiocchi, que a relação com a terra, ou do que ela se refere, a princípio, como “base geográfica” e depois – e de forma mais contundente – como “territorialidade”, é uma especificidade importante que transita em torno da questão quilombola:

“A territorialidade, como entidade geográfica historicamente associada por negros e brancos à identidade de grupos negros no Brasil é uma novidade e uma especificidade das comunidades rurais de negros”.

II.2. Identidade e Territorialidade

A territorialidade é uma ação (Rosendahl, 2005) e, como tal, se expressa num determinado “território”, ao mesmo tempo em que o constitui. No latim *territorium*

17 “P” refere-se a “pesquisador” e será usado no lugar do nome do pesquisador que realizou a pesquisa, a fim de evitar possíveis confusões quanto à fala dos quilombolas. A autoria das entrevistas, por sua vez, constará no final de cada uma das citações.

significa “terra”, usado muitas vezes em sua analogia com “*territor*”, nas ações legitimadas pelo sistema jurídico romano (século VII a.C ao século XV d.C), que significa “aterrorizar”. A ideia de poder por detrás das ações romanas vinculada ao caráter político que o “território” carrega, no sentido de fomentar fronteiras (“delimitar”) - abolindo qualquer indício de uma visão passiva ou uma perspectiva materialista do mesmo -, atribui ao conceito o caráter de um espaço de disputa e em constante movimento. Este espaço, por sua vez, é construído através das relações que se dão sobre ele, relações que o delimitam e conferem significados por meio das manifestações culturais. Na obra do geógrafo Robert Sack (1986), as relações de poder caracterizam seu principal foco de análise e o “território” aparece como uma projeção dessas relações, mediadas pela ocupação, usos, controle e identidade. Já para o filósofo Felix Gattari, na obra intitulada “*Cartografias do Desejo*”, de 1986 (apud COSTA, 2004:121), “o território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido. No livro em que discute essa questão, o geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert da Costa (2004) em “*O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade*”, enfatiza o caráter híbrido do território enquanto “processo” (COSTA, 2004: 105-106), configurado pelo “desejo”, definido por Gattari (COSTA, 2004: 119-126), que o usa como “força” motriz na sua construção. Aponta, então, a territorialidade segue como o conjunto de outros desejos subsequentes a ele associados (os “agenciamentos”) que, inseridos na escala coletiva da constante fluidez da rede de relações na sociedade, delimita um “mundo específico” no universo simbólico, desde as relações ecológicas até os relacionamentos interpessoais.

Esse parâmetro foi denominado de “Topofilia” pelo geógrafo sino-americano Yi-fu Tuan (1980) e se refere aos laços afetivos dos seres humanos com o território, podendo ser um sentimento gerado tanto pela apreciação superficial da paisagem, quanto pela vivência, pelo deleite de sentir os elementos espaciais por meio de contato mais aberto, fazendo história e produzindo lembranças mais intensas sobre ao lugar. O tipo de relação com o meio, por sua vez, definirá múltiplas territorialidades sobre um mesmo território, sendo os sentimentos e percepções dos sujeitos dessas relações aqueles que definirão o nível de envolvimento com o meio. Isso porque o ser humano responde ao mundo de várias maneiras, além daquelas que correspondem aos cinco sentidos – visão, audição, olfato, paladar e tato. Quando há uma relação histórica com a terra ou dela dependem a alimentação, a moradia, a saúde, o lazer, ou

seja, quando a vida está intimamente ligada a ela, existem sensibilidades que vão além da sensorial e que levam os habitantes a se “enraizarem” ao meio, a ponto de a terra se tornar parte da sua própria identidade.¹⁸

Para o antropólogo Paul Little (2002:3) a territorialidade é um produto histórico de processos sociais e políticos ou, como ele mesmo define:

“Esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim em seu território ou ‘homeland’”.

É o caso das comunidades tradicionais e, mais especificamente, é o que ocorre em comunidades negras rurais, em que a relação histórica de resistência, bem como a relação simbiótica com os elementos naturais, determinaram um vínculo de afetividade com o território, ao mesmo tempo em que constituíram a si próprios enquanto indivíduos e enquanto etnia. A apropriação dessas terras, por sua vez, é o um elemento que distingue essas comunidades negras das demais comunidades tradicionais e é o que a antropóloga Maria de Lourdes Bandeira (1991:154) denomina de “patamar da escravidão”. Segundo ela,

“Os grupos negros contemporâneos buscam, assim, recuperar o passado, elaborando a percepção do presente e dando origem a uma territorialidade negra que se inscreve no imaginário, em relações sociais fundamentais, na organização do trabalho, do parentesco, da família.”

A elaboração coletiva e dinâmica de regras de apropriação e manutenção desse espaço configura o território e, de acordo com a geógrafa Simone Batista Ferreira, define territorialidades, conferindo identidade àqueles que dele usufruem. Segundo a autora (2009:272):

“Assim, enquanto prática combinada entre os membros de uma mesma coletividade social, este controle dos recursos evidencia sua outriedade/ alteridade em relação ao que é externo ao seu território, ou seja, a organização fundiária baseada na propriedade privada individual capitalista, onde a terra e demais recursos são mercadorias.”

¹⁸ Como no “Manifesto da Terra-Mãe”, Carta do Cacique Seattle ao Presidente dos EUA, em 1854.

A relação com a terra por parte dos quilombolas, por sua vez, imprime aspectos étnicos marcados por laços de solidariedade e confiança que delimitam o espaço através de relações de pertencimento entre os moradores. Eles estabelecem um código de uso baseado em regras consensuais, para a manutenção do equilíbrio dos recursos naturais, de forma a garantir o usufruto comum e permanente por parte de todos os membros

A “*organização fundiária baseada na propriedade privada individual capitalista*”, a que a geógrafa se refere, diz respeito à presença da empresa de beneficiamento de celulose na região norte do estado. Presença que se dá pela imposição e sobreposição do território do capital (representado pela monocultura intensiva de eucalipto) sobre o território quilombola, acarretando novas territorialidades, levando a população local a um processo de constante re-territorialização. Essas novas territorialidades, por sua vez, ainda que tenham interferido na forma da comunidade se organizar e ter acesso à terra, não foi capaz de anular a identidade étnica da população de Linharinho, a qual procura, em meio ao impensamento de suas casas, reproduzir seu modo de vida.

Alfredo Wagner de Almeida, antropólogo e atualmente um dos principais estudiosos de comunidades tradicionais brasileiras, denomina essa relação presente na estrutura agrária brasileira de “sistema de uso comum da terra”(2008:133), a qual classifica da seguinte forma:

“Analiticamente, elas designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social.”

Essa forma de acesso a terra é fomentada por relações étnicas e de parentesco capazes de reforçar e garantir a continuidade através da indivisibilidade do território, evidenciando, dessa forma, o caráter político presente nessas relações. Alfredo Wagner se refere a essa autopreservação como um aspecto comum entre essas “corporações territoriais”, consolidadas historicamente em momento de conflito territorial e crise político-econômica, na forma de afirmação e defesa coletiva em face de qualquer ameaça externa.

Segundo esse autor, as comunidades quilombolas estão inseridas na terminologia referente às “terras de preto”. Tratam-se de territórios que se identificam com a lógica de compartilhamento e que compreendem a domínios delimitados pela memória dos tempos da escravidão, cuja posse se deu por meio de doações de terras, que foram entregues ou adquiridas, com ou sem formalização jurídica, por familiares de ex-escravos, terras em que os descendentes dessas famílias permanecem há gerações sem partilha-lha ou desmembrá-la formalmente e sem delas se apropriarem individualmente. (ALMEIDA, 2008:147-148)

O espaço de convivência e parentesco, que permeiam a memória dos remanescentes de Linharinho, se configura numa área muito superior a que eles ocupam atualmente. De acordo com a demarcação territorial feita pela equipe técnica vinculada ao INCRA (2005)¹⁹, tendo se baseado em entrevistas com os moradores mais velhos da comunidade, essa área teria sido de 9,542 mil hectares. Apesar das mudanças na paisagem e na dinâmica das interações com o meio, algumas toponímias continuam as mesmas usadas antes da chegada do eucalipto: “Castelo²⁰, Cantagalo, Passarinho, Fazenda Córrego Grande, Sítio Macaco, Sítio Formiga, Engenho²¹, Córrego do Caboclo, Guanharém, por onde também estavam distribuídas as 35 famílias²².

O tempo antigo é lembrado pela comunidade pelo tempo da abundância, o tempo da “fartura”. Eram os bons tempos da “terra a rola” – terra à vontade, abundante – com a presença da mata atlântica e também com muito espaço pra plantar, para criar porcos e galinhas.

Nessa época, apesar de cada família ter sua própria plantação e seus próprios animais, a colheita era feita por ajuntamento, sempre que fosse necessário, e os porcos e a granja eram criados soltos, sem que houvesse a necessidade de cercar as propriedades, pois cada um respeitava o que era do outro. Dessa forma, o uso da terra era compartilhado, ainda que a noção de posse estivesse presente. Essa ideia de “uso em comum” ou de “terra de uso comum” vem desde os tempos antigos e demonstra um pouco a respeito dos modos de vida e noção de limites, caracterizados pela

¹⁹ Relatório Técnico de Identificação da Comunidade Quilombola de Linharinho. Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo.

²⁰ Local onde situava a “Casa Grande” ou a habitação da fazendeira, Dona Rita Cunha, segundo estudos de FERREIRA (2008:57).

²¹ Local de trabalho da antiga fazenda de Dona Rita Cunha, onde se situava o Engenho.

²² Ver mapa no Anexo II.

conceção de “terra a rola”. Essa lógica é notória na forma extensiva de criação de porcos, narrada pela D. Dumerlinda:

D: Porque o porco, tem que soltar ele, todo dia, pra ele mariscar, tomar banho, de primeiro era assim. A gente soltava o porco, ele tomava banho, depois daquela hora ele vinha pra casa, a gente prende ele, no outro dia, soltava, ele vinha, dá ração...

P: No fim do dia, ele voltava...?

D: É, vai lá no brejo, volta, toma banho, vem outra vez, prende, no outro dia, faz a mesma coisa, aquela labuta.

Além da pecuária, a caça era uma prática comum no tempo em que havia mata. A atividade era somente para subsistência, não havendo, portanto, nenhum tipo de comercialização ou formas de uso que pudessem colocar em risco a existência dos animais. Havia abundância de árvores frutíferas, sobretudo nas áreas de floresta. A comunidade ainda vivia da atividade agrícola de subsistência, de forma que não havia a necessidade de comprar nenhum tipo de alimento.

P: E o que vocês plantavam na roça, antes?

DUMERLINDA????? – Plantava era mandioca, aipim, feijão, abóbora, milho.. Feijão de corda....caxixe.....abóbora , moranga...jaqueira e bananeira. ...batata, aipim, essas coisa tudo... Plantava tudo. P: E verdura, assim, também plantava?

DUMERLINDA: De folha... É, negócio de horta, assim, de verdura, horta, é? Plantava tudo.

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

E, por último, o rio era uma fonte abundante de alimentos. Entre as espécies citadas se destacam a traíra, morabá, cará, piau e piabinha. A pesca era realizada com anzol ou jacá²³ no rio São Domingos, que corta a comunidade ao meio. Além da fonte de alimentos, o rio (hoje também chamado de córrego pelo baixo nível das águas) servia (e ainda serve) como uma das principais referências espaciais e identitárias do grupo.

E, ainda, como consta no pedido formal da certidão de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombos à Fundação Cultural Palmares:

²³ Pesca de cesto e linha.

*“A comunidade do Linharinho **situada no Rio São Domingos**, no município de Conceição da Barra, Estado do Espírito Santo, com fulcro no artigo 68 do Ato das disposições Constitucionais Transitórias, no Decreto n.º 4887 de 20 de novembro de 2003, e nos artigos 215 e 216 da Constituição federal de 1988, **se auto-define como Remanescente das Comunidades de Quilombos**, pede e requer seu registro no livro de cadastro geral, a expedição de competente certificado, bem como, envio do processo ao INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - , para os procedimentos de demarcação, titulação e registro em cartório das terras ocupadas”.*(Documento de autoatribuição da Comunidade do Linharinho como remanescente de quilombo, dezembro/ 2004, mimeo)

O rio é, portanto, parte intrínseca no modo de vida e sobrevivência da população local bem como forma de sobrevivência simbólica das formas culturais de relacionamento. Essa relação de simbiose com o rio se dá também com outros elementos naturais, de forma que a alteração brusca destes interfere diretamente no comportamento e hábitos da população local, conduzindo a uma possível perda de saberes a eles relacionados.

De acordo com vários relatos, o rio São Domingos, até a década de 1970 “era fundo e dava muito peixe”.

P: E você tava falando do São Domingos, o São Domingos tinha muita água?

VERMINDO: Tinha muita água, tinha muito, era muito fundo...Quando eu tinha 10, 12 ano de idade, mais ou menos, lá dizia os nosso, mesmo, quem não sabia nadar, não andava dentro do rio, porque era muito fundo e tinha muito peixe. O pessoal saía, colocava a rede à noite, no outro dia só ia colher, sabia que tinha alguma coisa pro almoço no outro dia, e jantar, e hoje, se coloca uma rede e sai pra pescar, num tem mais nada!

P: E o São Domingos tinha correnteza?

VERMINDO: Tinha, muito forte! A correnteza, cê vê que era tão, a correnteza era tão forte, que o rio, o canal do rio era limpo! Porque a água tinha força de limpar, mas depois, foi acabando a água, né, e o rio foi aterrando! E hoje, o São Domingos é todo aterrado, qualquer criança entra dentro dele e anda, de tão...

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

Entretanto, a paisagem do Sapê do Norte, hoje, em nada se assemelha a esses tempos contados pelos moradores.

II.3. Os Núcleos Familiares

A denominação de “Núcleos” foi dada pela equipe técnica do Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo, na tentativa de melhor descrever as relações de parentesco impressas na organização da territorialidade local, conceituando-os enquanto “espaços de reprodução familiar, circundados pelos plantios de eucalipto.” (INCRA, 2005:74)

A esse “núcleos” a comunidade costuma classificar enquanto “terras”. Portanto, o “Núcleo da Dona Oscarina”, por exemplo, seria chamado pelos moradores como “terra da Dona Oscarina”, por terem por referência sempre os donos da terra (neste caso, o chefe de família). Como, na maioria dos casos, os donos faleceram, as terras passaram a serem reconhecidas como sendo das esposas, “que herdaram as terras junto com os filhos” (INCRA, 2005:74). Os Núcleos cujas mulheres são as chefes de família são: Núcleo Dona Domingas, Núcleo Dona Maria, Núcleo Dona Anália, Núcleo Dona Oscarina e Núcleo Dona Maria do Estado. Os Núcleos que detém a referência masculina assim o são pois os donos (patriarcas) permanecem vivos: Núcleo Seu Mateus de Ernesto e Núcleo Benedito Corumba. O único núcleo que foge a regra é o Núcleo do Morro. O nome é em decorrência da caracterização geomorfológica dos tabuleiros²⁴ (INCRA, 2005:8) e, embora não seja reconhecido pelo nome de um chefe familiar – pois neste caso, vivem apenas os filhos- a maior referência ali é uma mulher – e uma das principais lideranças locais -, Elda Maria dos Santos, a “Miúda”.

As relações de parentesco evidenciam a família como “centro de reprodução do grupo” (GUSMÃO, 2007:151). Reguladas por meio da memória, essas relações são capazes de garantir a manutenção dos modos de vida através de gerações, perpetuando sua visão de mundo, valores e pensamentos.

²⁴ Os *Tabuleiros Terciários* são formações originadas da deposição de sedimentos sobre o embasamento cristalino Arqueano, ocorrida no período Terciário da era Cenozóica. Também denominados de Formação Barreiras, apresentam feições morfológicas predominantemente aplainadas, distribuídas desde o sopé das elevações cristalinas interioranas aos terraços arenosos ou aluviões quaternárias litorâneas (FERREIRA, 2008:120)

II.4. Rituais de Cura, Ervas Medicinais e o Sagrado

A dicotomia entre “etnomedicina” e “biomedicina” faz emergir antigos dilemas culturais presentes em discursos antagônicos entre o “Velho” e o “Novo” mundo, “Occidental” e o “Oriental”, entre “eles” e “nós”. Esses dilemas perpassam os limites territoriais, tomando o campo ideológico dos saberes tradicionais *versus* ciência. As práticas “primitivas” dos rituais de cura, desvendadas ao Ocidente na alteridade entre o “selvagem” e o “homem branco”, reduziram os saberes dos “curadores” populares à subalternidade, ignorando os efeitos de suas práticas..

A maneira como homens e mulheres interagem com os conhecimentos e saberes comunicam a forma como entendem o mundo e revelam as estruturas sociais locais em que se inserem, da mesma forma que os conceitos de “doença” e as práticas de cura se diferenciam entre os grupos sociais.

Segundo Menendez (1994), existe uma visão hierárquica da biomedicina sobre o universo das doenças. No topo aparece a biomedicina com todos os seus conceitos e práticas institucionalizadas pelos hospitais, postos de saúde, farmácias e universidades. Embaixo, as etnomedicinas, que competem e, por vezes, interagem, no processo de cura através das ervas medicinais, cantos, orações, benzeduras, cachimbos, “garrafadas” e toda a sorte de elementos simbólicos que fazem parte da realidade de um dado grupo social.

No que tange aos aspectos medicinais, os antigos escravos eram sábios na leitura de ervas. Essa função estava associada ao “feiticeiro” ou a “benzedeira”, os quais fizeram sentir de maneira muito forte a sua influência na comunidade e fora dela. A forma como apreendem a realidade é permeada pelas lembranças desde a África – de onde aprenderam saberes e uso de ervas locais -, bem como experiências pessoais, além de valores, símbolos e crenças que interagem entre si numa relação simbiótica com o meio em que vivem, fato que lhes permitiu acumular conhecimentos sobretudo da flora, utilizadas nas práticas de cura.

Os rituais religiosos também expressam essa simbiose, uma vez que costumavam ser realizados, às escondidas, no interior das matas, de onde retiravam as espécies necessárias para as “benzeduras”, garrafadas e chás, usados nas práticas de cura da comunidade.

Foram nas matas na região do Sapê que surgiu, já no século XIX, o guerreiro negro Viriato Cancão-de-fogo. Ele tinha o “corpo fechado” e era conhecido como um líder espiritual do ritual da *Cabula*, dotado de poderes sobrenaturais utilizados nas batalhas contra as forças inimigas. Acredita-se que ele poderia surgir numa batalha e desaparecer logo depois de ter lutado em favor dos escravos. Carregava no corpo cicatrizes de quando fora escravo e recebia açoites, porém, desde quando fora consagrado, nada mais o poderia atingir (AGUIAR 2001: 27-39).

O ritual da Cabula era uma prática de origem africana realizada à noite, no meio da mata, em que espíritos eram evocados pelos participantes. Num contexto de maus-tratos, torturas e descaso com a população negra, os espíritos curavam os negros de doenças “da carne ou do espírito” (AGUIAR, 2001:29). Aos iniciados era exigido segredo absoluto, sob a ameaça de envenenamento. Nos rituais incluíam-se as chamadas “Mesas” de santo: a de Santa Bárbara e de Santa Maria. As designações de origem católica para práticas africanas explicam-se nas contínuas restrições feitas por padres e bispos da época. Há registros de que bispo do Espírito Santo, D. João Batista Corrêa Nery, segundo relatos, se disfarçou para ter acesso às cerimônias, já que, na época – 1900 – havia brancos que também participavam das reuniões de negros nas matas próximas à cidade. O bispo alegou que as práticas eram perigosas e subversivas e as proibiu. Diante de repressões como as que ocorreram após a proibição oficial – e antes mesmo que essas proibições ocorressem oficialmente –, os escravos passaram a dar nomes de santos aos Baculos²⁵.

Os rituais de cura, portanto, serviam como um instrumento de luta e resistência, visando combater, na dimensão sobrenatural, os ataques dos senhores, já que as armas reais que tinham eram inferiores as dos capitães-do-mato e as tropas do Estado²⁶.

Sendo assim, a religiosidade, por meio da Cabula, representava o “Corpo Político” (Scheper-Hughes *apud* Csordas, 2008), na medida em que reforçava a identidade coletiva na luta e resistência pela liberdade. As relações de poder circunscreviam-se na esfera política e religiosa e se revelavam nos rituais de cura da comunidade, bem como nas representações culturais de enfermidade e nas manifestações espirituais,

²⁵ Guias espirituais da Cabula

²⁶ Alguns rituais ligados à Cabula permanecem na cultura local e serão mencionados adiante.

ocorridas num contexto de confronto com um outro poder considerado por eles maléfico, opressor, que lhes tornava presos/“doentes”. Nota-se aí questões culturais fundamentais que revelam as relações de poder através da concepção de doença e formas de cura: a ideia de doença como uma ação “na carne e no espírito”, delimitando o espaço de atuação, o qual não se restringe a uma racionalidade física mas envolve elementos que compõem o universo simbólico da comunidade, sendo a “doença”, a escravidão de seus corpos, e a “cura”, a liberdade. Sendo assim, revestia-se desse poder quem detinha os segredos sagrados – neste caso, Viriato Cancão-de-fogo – e o Estado, ora representado pelos capitães-do-mato e senhores de escravos, ora representado pela Igreja Católica.

Além disso, nota-se também o papel dos rituais no cenário político da época, configurando um espaço de resistência e luta contra o poder do Estado, representado pela Igreja e pelos senhores de escravos. A prática da Cabula transcende, assim, o significado de cura como uma tentativa de amenizar o sofrimento, tornando-se uma figura central no discurso cultural do período escravista brasileiro.

Além das práticas da Cabula, a sabedoria dos “benzedeiros”, através do uso dos “remédios de mato”, estreita ainda mais a relação com o ambiente circundante mas, igualmente e, sobretudo, nos “tempos de cativeiro”, esses usos reproduziam a sabedoria adquirida na terra-mãe africana. Eram, portanto, sábios na leitura de ervas medicinais. Conta-se que, nos “tempos do cativeiro” a filha do barão havia sido picada por uma cobra e, numa atitude de desespero, o barão pediu ao escravo para salvar a vida da filha. Como parte do ritual de cura, Preto Bongo – outro personagem da história contada pelos antigos - anunciou que teria que cuspir dentro da boca da menina. A contragosto, o barão permitiu que “aquele preto feio e desdentado cuspsse dentro da boca de sua filha” (AGUIAR, 2001), no que fora levado ao quarto onde a menina estava já quase sem forças. Preto Bongo, ao se aproximar, perguntou à moça de poderia cuspir dentro de sua boca. Após a menina ter consentido, o curandeiro, pegando-lhe “pelas faces angelicais”, disse-lhe que não era, de fato, necessário que se cuspsse à boca para que fosse curada. Segundo o escravo, a verdadeira cura “é a vontade de viver e o amor no coração”. Para neutralizar o veneno da cobra, Preto Bongo tomou algumas ervas e líquidos que trazia no embornal, curando a menina, uma vez que, na época não havia recursos conhecidos para a cura de tal enfermidade. Conta-se que depois desse feito o escravo recebeu a liberdade (AGUIAR, 2001).

As ervas responsáveis pela cura da picada da cobra e que foram usada pelo curandeiro não foram citadas por Aguiar (2001), bem como também não o foram os tais “líquidos” usados durante o ritual. Mas, ainda hoje, os mais velhos – sobretudo as mulheres – sabem que o óleo de Copaíba (*Copaifera langsdorffii*) cura picada de cobra. Como diz D. Oscarina:

OSCARINA: Tal do cupaíba é maderá de lei, aquilo é um remédu bom.

P: Vocês usavam também?

OSCARINA: Usava que tinha maderá, né? Cortaru a maderá daqui pá a banha, aí põe uma vasilha e guarda e mesmo que um remédu di casa, remédu bom.

P: Pra que serve?

OSCARINA: Pá dô (dor), pá cobra.

P: Picava de cobra, aí tomava?

OSCARINA: Toma, bota na água morna, olha di copaíba muito procurado, mas agora não usa mais.

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

O que, por ora, é ressaltado, é que alguns dos saberes dos antigos trabalhadores escravizados que povoaram a região sobrevivem na memória e, embora as práticas tenham sido modificadas ao longo dos anos, devido ao processo de alteridade com as populações vizinhas, foi, sobretudo, pela abrupta mudança espacial, acarretada pela extração da cobertura vegetal original, que grande parte dos saberes “dos antigos” foi sendo esquecida.

As “Mesas de Santo”, como são conhecidos os rituais sagrados hoje, relembram as práticas da antiga “Cabula”, uma vez que retomam o princípio da encarnação de espíritos na esperança de auxílio e cura. Os santos reverenciados por eles são os mesmos, ou ao menos, possuem o mesmo nome que os santos da igreja católica. O sincretismo religioso denuncia a história de perseguição que, durante o período da escravidão, os escravos sofreram, tendo que dar aos seus deuses os nomes dos deuses católicos para camuflar as suas crenças.

A padroeira de Linharinho é, desde os tempos antigos, Santa Bárbara, a santa que governa as tempestades. Conta-se que a devoção à Santa teve início nos tempos antigos, quando a imagem foi encontrada na região pelos quilombolas.

O ritual da Mesa de Santa Bárbara é composto pela “pedra de curisco”²⁷, também chamada pelos quilombolas de “pedra do trovão”. Formada em dias de trovoadas, a pedra de curisco representa o furor de Santa Bárbara e, no ponto em que o trovão cai, perfura a terra e, nesse mesmo ponto, debaixo da terra, a pedra é constituída. Como explica D. Anália:

P: E aquela mesa de Santa Bárbara? Tinha também num tinha?

ANÁLIA: Tinha, o assento era as pedra, aquelas pedra diz quando o currisco bate no chão leva sete ano, cum sete ano ai sobí aquela pedra.

(...)

P: O que era curisco?

ANÁLIA: Curisco é quando tá relampiando você vê a chuva, pirigosa, é pirigosa ele bate até nu coquero, dirrua coquero. Ele bate na terra depois de sete anos? Aquele raio, vai quando ele cai, ele cai no chão ele bate num “trem” vai quemando ai cum sete ano ele sobe, aquela pedra, fica em cima da terra e uma coisa bem, né meu filho.

(Entrevista de Sandro Juliati, 2005)

O trovão é temido e respeitado pelos moradores. Durante períodos de ocorrência de trovoadas, eles têm o costume de esconder objetos metálicos e espelhos por acreditarem que tais objetos atraem as descargas elétricas para dentro de casa.

P: No dia de Santa Bárbara geralmente chove?

ANALIA: Chove, di primero dava um temporal dizia a missa e tudo (...) só dava ali assim, aquele temporal. Era temporal mesmo.

P: Mesmo quando chove a festa acontece?

ANALIA: Nada, quando ta falando assim agente fica queto, tem que respeita, si num respeita sai di baxo, olha o raio matô um bocado di criança dentro duma (casa)

No mês de dezembro é realizada a “festa de Santa Bárbara”, antigamente muito animada, acompanhada pelo padre que ia à Linharinho celebrar a missa, juntamente com mulheres da comunidade que rezavam a “ladainha”.

O espaço das festas era muito significativo pois, ligado sempre às práticas religiosas, reunia pessoas de outras comunidades quilombolas, representando, sobretudo, um

²⁷ Ver Figura 13 e 14, páginas xviii e ix do Apêndice A.

espaço de convívio e de afirmação cultural. Segundo D. Anália, nas festas o “pessoal fazia comida pra todo mundo”, tinha doce, “tinha tudo que a gente quisesse”. Era costume dançar “baile”, jongo²⁸ e forró.

Além de Santa Bárbara, a figura de São Benedito é aclamada em toda região, desde os tempos antigos, como o santo dos pretos, dos pobres e oprimidos. Nascido na Sicília, era de origem negra e filho de escravos. Usou de sua origem para catequizar a população negra, defendendo, ainda, o direito de seus iguais a participar dos rituais da igreja Católica, tendo sido canonizado em 1807, duzentos anos após a sua morte (AGUIAR, 2001:87). Foi, entretanto, no final do século XIX, mais precisamente após a Lei Áurea, que a divindade ganhou maior importância entre os quilombolas do Sapê. O fim do regime escravista foi recebido pelos negros aquilombados com desconfiança, pois temiam que a “abolição” fosse uma farsa dos senhores de engenho, na tentativa de recaptura-los. Conta-se que Beatinho de São Benedito, um “negro lustroso e festeiro” (AGUIAR, 2001:77) havia recebido do espírito de Viriato Cancão-de-fogo a missão de confeccionar um tambor e anunciar a liberdade aos negros na mata. Beatinho, que se dizia protegido de São “Bino”, ao mesmo tempo em que anunciava a tão desejada vitória, corria as matas pedindo adjutório para fazer a festa do santo. O toque do tambor, na batida do jongo, atraía os negros que se uniam ao tocador no meio do caminho, dançando na melodia da música. A partir daí, o jongo passou a simbolizar o fim da opressão e a conquista da liberdade. Entretanto, as cantorias e os batuques passaram a ser censurados pelos delegados de polícia, que alegavam não entender o que os negros cantavam, liberados apenas mediante a uma Licença por eles emitida pelos delegados.

A memória das manifestações religiosas é um fator étnico que define e integra os remanescentes à terra. Dessa forma, as “brincadeiras” de Reis de Congo, as festas, danças, o jongo, as Mesas de Santo e a Ladaíinha, como define Gusmão (2007:155) “mantêm e atualizam a memória histórica, a identidade pessoal e coletiva, além de ensinar aos mais novos o significado e a razão da vida partilhada com a terra e com os parentes.” Nessa relação com o espaço dos ritos e crenças, os negros de Linharinho constroem a percepção de si mesmos e do “outro”, constituindo um fator de extrema importância para o entendimento da territorialidade local.

²⁸ Uma forma de comunicação proibida que se dava de forma poética, acompanhada por canções e tambores

II.5. O Paradigma Pós-Moderno de Desenvolvimento: ameaça cultural e resistência local

A Comunidade está situada em um município litorâneo, a 3 km da sede - Conceição da Barra – e a cerca de 20km da vila de Itaúnas, muito procurada por turistas em feriados e em período de férias escolares – janeiro, fevereiro e julho. Antigamente, o acesso à vila se dava por caminhos que permeavam os arredores de Linharinho. Foi a partir da chegada da empresa Aracruz Celulose e da abertura da Rodovia Estadual ES- 010 que, desde então, atravessa a comunidade, que o fluxo de turistas passou a se somar ao das carretas carregadas de toras de eucalipto.

O croqui²⁹ ilustra de forma simplificada a configuração espacial da comunidade de Linharinho hoje. Conforme mostra a legenda, a parte em verde-claro, representa a porção ocupada pela monocultura em proximidade com as casas. Busca-se, com croqui, ilustrar a ideia de “imprensamento”, como a própria comunidade se classifica em meio aos eucaliptos. Como se pode observar a área em torno da qual a comunidade se desenvolve hoje é sobretudo restrita aos quintais de suas casas.

Numerados, encontram-se os sete núcleos familiares da comunidade. São eles:

1. Núcleo de S. Mateus de Ernesto: outrora Mestre de Reis de Bois (“brincadeira” passada a ele pelo sogro), suas terras situam-se na localidade antes chamada Passarinho, onde cultiva feijão, milho, mandioca e aipim, além de frutas. Possui ainda criação de galinhas e porcos, uma casa de farinha.
2. Núcleo de D. Maria do Estado: suas terras se encontram no que chamavam de localidade do Guaranhém. No “terreiro”³⁰ se cultiva mandioca, aipim, abóbora, feijão, cará, milho, pimenta, além de uma horta de temperos. Há também variedade de frutas e criação de galinhas, patos e porcos. Encontra-se nas mediações também 1 casa de farinha.
3. Núcleo do Morro: abrangia a uma porção de terras que ia do rio São Domingos ao córrego Grande, conhecido, antigamente como localidade do Córrego Grande da qualeste núcleo fazia parte. Há criação de galinhas e realização de pesca no rio São Domingos. No espaço dos terreiros há árvores frutíferas, café, feijão e significativos plantios de mandioca e aipim. O Morro destaca-se pela tradição da produção da

²⁹ Ver na página xiv, Apêndice B.

³⁰ Espaço nos quintais das casas utilizado para o plantio.

farinha, enquanto herança direta do quilombo do Negro Rugério, sendo que o maquinário é utilizado por moradores dos outros núcleos, que em troca, contribuem com 20% da farinha produzida para quitar a energia elétrica consumida. (INCRA, 2005:88). Além disso, as principais lideranças da comunidade encontram-se neste Núcleo. São eles: Vermindo, presidente da Associação de Pequenos Produtores Rurais, Elda (Miúda) integrante do Movimento Consciência negra há cerca de 30 anos e Fernando, que é presidente da Comunidade Católica e representante do Linharinho na Associação dos Pequenos Agricultores e Lenhadores de Conceição da Barra – APAL-CB.

4. Núcleo D. da Domingas: há plantios de frutas, além de roçados de variadas espécies de mandioca e aipim, milho e abóbora e também há uma área de mata localizada entre as moradias e os roçados, à beira do São Domingos de onde se retira o coco do dendê. Há criação de galinhas e uma casa de farinha. D. Domingas herdou a prática religiosa da Mesa de Santa Bárbara e os saberes de parteira. O altar, formado com as “pedras de curisco” está hoje na casa da matriarca, embora hoje os rituais se restrinjam a banhos e oferendas.

5. Núcleo de D. Oscarina: a matriarca era responsável em rezar a Ladaíinha para Santa Bárbara e era habilidosa no trabalho com rendas e bilros. Nos terreiros das casa há árvores frutíferas e algum cultivo de mandioca e aipim. Como não possuem casa de farinha, usam a farinheira do Morro, contribuindo com 20% do rendimento para ajudar a pagar o gasto de energia. Há criação de galinhas e também uma pequena área de capoeira, a qual fornece lenha seca para o fogão. Há ainda uma estreita mata ciliar que margeia o Córrego da Água Branca, represado pela ES-010.

6. Núcleo de D. Maria: a matriarca era responsável pela Mesa de Cosme e Damião, prática hoje mais restrita. Há nos terreiros pequenos plantios de feijão, mandioca, abacaxi, algumas hortas de temperos e pés de frutas próximos às casas, além da criação de galinhas. Os moradores utilizam a farinheira do Morro para produzir farinha.

7. Núcleo de D. Anália: o destaque desse Núcleo é a área das ervas medicinais que, apesar de hoje estar restrita, possui uma certa diversidade, justificada, sobretudo pela prática herdada pela matriarca enquanto benzedeira. Esse espaço fica próximo à casa de D. Anália. Ao redor das casas do Núcleo há também árvores frutíferas. No espaço do roçado, há variados tipos de mandioca e de aipim. Há criação de galinhas. Como não possuem casa de farinha, utilizam a farinheira do Morro. Há ainda uma porção de

capoeira e de mata ciliar que envolve o Córrego da Lora, onde se encontram jaqueiras antigas, que, pelos relatos dos velhos, testemunham a chegada dos moradores no local.

O *campo de futebol* é um espaço de sociabilidade que envolve os moradores de diferentes idades, além de moradores de outras regiões e localidades. É um espaço, portanto, de alteridade, onde se dá a troca e articulação com diferentes comunidades.

A *igreja* construída na década de 1950, abriga a imagem de Santa Bárbara, para quem é realizado celebração, ali mesmo, em todo dia 04 de dezembro³¹. Igualmente importante é o seu papel enquanto um espaço de sociabilidades, no qual se encontram todos os núcleos familiares da comunidade, confirmando o vínculo comunitário entre eles. Portanto, as funções que assume ultrapassam as questões unicamente religiosas, ao passo que, enquanto lugar de encontro e reunião, a igreja se torna ainda um espaço de articulação política, onde são anunciados e discutidos todos os assuntos de interesse à comunidade.

A *escola* pertence à rede municipal e atende a alunos do ensino fundamental (de 7 a 10 anos) e conta com uma professora da própria comunidade. As crianças maiores frequentam a escola na localidade de Santana e na sede do município. A proximidade da escola com a estrada é um fator de preocupação pela segurança das crianças, devido ao intenso fluxo de automóveis que ali trafegam.

Segundo os mais antigos, o Linharinho “era uma coisa só”. Não passava estrada que corta Linharinho “ao meio”. S. Mateus de Ernesto, 73 anos, disse ter acompanhado as obras da estrada e relembra como era Linharinho antes da abertura da estrada:

“(...) eu morei aqui oh eu depois que eu passei pra lá oh, morando de qualquer jeito sei que família eu arranjei entrei pra lá num via uma pessoa um mês levava interím sem ninguém vir (vir) aqui, depois que aconteceu isso foi que apareceu que essa Petrobrás, não primero apareceu a Aracruz pedindo consentimento pá gente abrí essa estrada aí oh, pá descê pra cá, pá i plantá eucalipto pra lá, que ia valorizá a terra da gente”

(Entrevista de Sandro Juliati, 2005)

Essa “valorização” prometida pouco favoreceu a comunidade em si. Pelo contrário, devido à proximidade as áreas de convívio social da comunidade – igreja, escola e

³¹ Figura 10, 11 e 12, nas páginas vii e viii , Apêndice A.

campo de futebol – gera incômodo pela poeira levantada pela circulação das carretas, e preocupação pelo perigo que elas representam, sobretudo às crianças que ali convivem. Além disso, esses “novos” elementos, avançando sobre uma comunidade unida pela memória, soaram como “invasores” ou como estranhos, uma sobreposição contrastante de paisagens e modos de vida. A partir de então, em meio à memória cravada no espaço quase esquecido de Linharinho - com seus diversos olhares e valores que liga o habitante ao passado, às tradições e à sobrevivência - encontram-se os funcionários da empresa - para quem a terra é o meio que têm de receber um salário pelo serviço - e o transeunte, que pode até admirar todo aquele verde imponente e exógeno mas que, em sua maioria, não se envolve com o entorno e por isso têm conhecimento mais superficial das relações que ali ocorrem.

A primeira impressão que se tem da comunidade é, portanto, a partir daquela espécie de “sede³²”, o lugar de encontro dos moradores, hoje, às margens da ES 010. A estrada, contudo, segue rumo a Itaúnas, deixando de lado os caminhos encobertos e trilhas escondidas que, em meio aos eucaliptos, levam aos núcleos familiares, com casas, maioritariamente, de alvenaria, as plantações de mandioca, as hortaliças, os “remédio de mato”, à farinheira e tantos outros saberes de uma história ainda para ser contada.

Para os mais antigos esta mesma paisagem esconde ainda maiores e mais significativos elementos. Há o cemitério antigo dos escravos, que fica próximo à lagoa do “Engenho”; as trilhas e caminhos que percorriam até chegarem nas festas de comunidades quilombolas próximas, e ainda lugares onde se realizavam os rituais à Santa Bárbara. Estes lugares ritualísticos foram ocupados pelos eucaliptais e estão sob vigilância da Aracruz Celulose, que não permite a entrada da comunidade em seus limites. Entretanto, existem elementos da paisagem atual um tanto curiosos, cujo significado excede o campo dos ritos ou dos eventos e evoca o passado. D. Anália, uma senhora de 79 anos, lembra da época “do cativoiro” quando avista uma jaqueira:

P: E, D. Anália, a senhora falou que vocês chegaram aqui vocês abriram essa clareira, o que que vocês plantavam aqui?

ANÁLIA: Uma mandioca, uma jaqueira, essas coisa que...jaqueira de jacarabá lembro do cativoiro.

³² Figura 21, na página xii, Apêndice A.

P: Qual jaca?

ANÁLIA: Lá aquele pé grande lá.

P: Mais antigo ainda?

ANÁLIA: É antigo. Nem meu avó não era nascido.

(Entrevista de Simone Batista Ferreira)

Semelhantemente, S. Domingos, se referindo a uma outra jaqueira também recorda:

DOMINGOS: Aquelas jaqueira que tem lá era do meu avô, pai de papai. Meu avô que plantou.

P: Então tem mais de cem anos?

DOMINGOS: Ih! Tem! Nesse tempo que ele plantou não existia esse negócio de requerer terra não.

(Entrevista de Sandro Juliati, 2005)

Esses relatos revelam a relação histórica que têm com a região e, particularmente, como os elementos naturais, neste caso, a jaqueira. Todavia, para melhor entender essa territorialidade, é necessário conhecer as histórias dos velhos sobre “o tempo do cativeiro”, época em que a mão-de-obra negra era escravizada pelos senhores de engenho e que faz parte da história que o “branco” prefere esquecer. Prova disso é a medida institucionalizada do Ministro da Fazenda, em 1890, de queimar todos os documentos referentes à história do negro, a fim de apagar da lembrança esse fatídico episódio da história brasileira³³.

³³ A determinação de Rui Barbosa, na íntegra:

“Considerando que a nação brasileira, pelo mais sublime lance de sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão — a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, inficionou-lhe a atmosfera moral; considerando, porém, que dessa nódoa social ainda ficaram vestígios nos arquivos públicos da administração; considerando que a República está obrigada a destruir êsses vestígios por honra da Pátria, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira;

Resolve:

1ª — Serão requisitados de todas as tesourarias da Fazenda todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do Ministério da Fazenda, relativos ao elemento servil, matrícula dos escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários, que deverão ser sem demora remetidos a esta capital e reunidos em lugar apropriado na Recebedoria.

2ª — Uma comissão composta dos Srs. João Fernandes Clapp, presidente da Confederação Abolicionista, e do administrador da Recebedoria desta Capital, dirigirá a arrecadação dos referidos livros e papéis e procederá à queima e destruição imediata deles, que se fará na casa da máquina da Alfândega desta capital, pelo modo que mais conveniente parecer à comissão.”

Então, é partir do final da década de 1960 começaram a chegar na região pessoas estranhas, interessadas nas terras com o intuito de “valorizar” a região, como já visto na fala do S. Mateus de Ernesto.

A maioria dos moradores não possuía o documento de propriedade da terra, a escritura. As terras devolutas passaram a ser do Estado (pela Lei de terras de 1850) e com a decadência na produção das fazendas após a Abolição, muitas terras foram abandonadas pelos proprietários (FERREIRA, 2009:303). Visto que a população negra não possuía, como já foi dito, nenhum tipo de acesso legal à terra que não fosse pela compra, optaram pelo uso e ocupação irregular (a posse).

Ao se deparar com os povos tradicionais que habitavam a região, a primeira medida da empresa foi enviar intermediários que os convencesse a vender as terras. Não obtendo resultando satisfatório, iniciaram um processo de intimidação, persuadindo pessoas da comunidade a realizarem o trabalho de convencimento dos demais, em troca de favores. Posteriormente, é citado nas falas de moradores a presença de um tenente do exército que, em épocas de ditadura, representava uma forte ameaça. Como mostra o relato de um quilombola da comunidade do Angelim (região do Sapê):

“Como é muito difícil entrar dentro dessas comunidades, usou um corpo negro para adquirir as terras dentro do território quilombola, que na realidade aqueles povos eles obtinham muito na influência, de que tem que melhorar, tem que pôr eletricidade, essas coisas todas, né? Época de ditadura, entendeu? Complicou muito a região”. (apud PINTO, 2008:47-48)

As primeiras tentativas de aquisição das terras do Sapê do Norte pela empresa foram por meio da persuasão, como no relato de S. Mateus, presente nas entrevistas efetuadas pela equipe técnica do Projeto Quilombos. Mas a empresa logo percebeu que esse recurso não seria suficiente, visto que as famílias não pareciam ter nenhuma intensão em deixar as terras. Foi quando a empresa lançou mão de “Pelé”, um morador influente de uma das comunidades negras do Sapê, que já havia negociado com a empresa e se comprometeu em convencer as famílias em troca de regalias por parte da empresa. Outro personagem desse processo foi o sargento Merson, nome frequente relatos da comunidade de Linharinho.

Como esses agentes, contratados pela empresa, sabiam que, por lei, os moradores tinham direito de posse sobre a terra e, sabendo que a maioria não possuía escritura e nem conhecimento dos próprios direitos, usaram de táticas de persuasão que passaram a ameaças e expropriações, como nos relatos que seguem:

S. Lourenço, ao recordar do evento, diz:

P: Lourenço, e o que eles falavam quando chegavam pra comprar [a terra]?

LOURENÇO: Ah falava, num falava não, falava pra compra né que a metade de terra ia fica caduca né?

P: Come é que eles falavam o que?

LOURENÇO: É que esses terreno assim que tava nu direito, ai num podia ficá que os terreno num era da gente e ai eis falava pra vende e aí eu vendi.

P: Quem que chego lá pra comprar, o Pelé não?

LOURENÇO: Nesse tempo foi Pelé não, foi tenente “Meson”.

P: Ai ele falava que tinha que vende que não era do senhor a terra?

LOURENÇO: É não veio pra comprá a minha eu já tinha vendido aí ele falo pá vendê dereito aí eu vendi, isso aí [referindo-se a outra parte da terra que lhe pertencia].

P: Ai a mãe do senhor não vendeu?

LOURENÇO: Não, não vendeu não.

P: Ela ficou?

LOURENÇO: Ficô.

Relatos de violência também eram comuns, como os selecionados abaixo:

ANALIA: Tinha muita gente. Ó, eles tocava fogo, tinha casa que nós chegava e nem roupa.

P: O fogo o que que foi, D. Anália?

ANALIA: Eles tocava fogo, às vezes botava gente pra ver lugar pra morar. E se não ta querendo mais vender eles (...) o dono da casa e tocava fogo no sabugo e amarra tudo.

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

Também relembra D. Chula:

CHULA: “Quero tudo”. Eu fiquei à toinha, à toinha. Minha panela de barro quebraram, minhas panela de Bernabé, que era o madrinho, que quando ganhei ela batizou. Fiquei à toa, aí caímo num nada. Aí quando alumínio com fogo queimou, outra ingio num fiquei com roupa, quem deu ropa foi a mulher do cumpadre Juventino chegou de noite, aí me panharam o pessoal do Linharim mesmo, me panharam e gritaram de lá: “num bota fogo que a mulher tá no resguardo!” Com oito dias que eu tava no resguardo. Aí eu panhei o menino assim, fui embaixo do pé de manga, fiquei sentada. Naquilo eu num sei contar mais. Aí me panharam e telefonaram pra cumpadre Bernabé, ele veio, me panhou e me levou eu num [...] Que eu passei eu Santana, cheguei na casa dele, vim dar conta de mim quase era onze pra doze hora da noite. Botaram o colchão, eu com a criança tudo, sete criança, quando botaram fogo na casa lá no Linharinho.

(Entrevista de Sandro Juliati, 2005)

Na mesma época, ações semelhantes ocorriam no município de Aracruz e podem ser confirmadas por relatos dos tupinikins, que resistem ainda hoje no local (situado no município de Aracruz), onde se estabeleceu a sede e as três fábricas de beneficiamento da empresa, como mostrado por Raquel Pinto ao citar Villas (2010):

“Ameaças e intimidações foram constantes, sempre conduzidas, ainda segundo os índios, por um militar fardado e cheio de medalhas’. Aqueles que resistiram foram expulsos da terra e suas casas e aldeias destruídas pelos tratores da empresa”

Além do uso da persuasão e violência contra as populações tradicionais, a empresa, movida pelo desejo em adquirir as terras e impossibilitadas em fazê-lo, devido às restrições legais quanto à aquisição de terras devolutas por pessoas jurídicas (PINTO, 2008:46), lançou mão dos chamados “laranjas”, ou seja, usaram empregados da empresa para se passarem por agricultores e, mesmo sem eles nunca terem sequer visto a propriedade, a adquiriram mediante a lei de usucapião e repassaram por contrato de venda à empresa, sem nunca terem de fato sido pagos por isso. Essas afirmações foram confirmadas pelos próprios funcionários, durante o processo de CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito)³⁴ da Aracruz Celulose”.

Após a tentativa de expropriação, a empresa acreditava que a expansão da monocultura de eucalipto seria por si só um fator de expulsão das famílias

³⁴ Investigação conduzida pelo Poder Legislativo que busca ouvir depoimentos, tomar informações - quase sempre atendendo aos reclamos da sociedade em geral - a fim de resolver questões polêmicas que envolvem grandes corporações ou pessoas influentes.

remanescentes. Dessa forma, os eucaliptais plantados de forma intensiva e irracional – à medida que não respeitou nem mesmo nascentes, olhos d'água ou a própria capacidade da terra – suplantaram a memória arraigada no território agora tomado pela lógica do grande capital internacional.

LELENGO: Fala que a Aracruz é vizinha nossa? É vizinha, ela tá querendo é tomá e deixá a gente na rua, embaixo da ponte e tomá isso aqui tudo, ó. Por que Linharinho segurou ainda? Eu não sei, parece que Deus que deu mistério, porque hoje tem aquela igreja, tem esse campinho de bola aí e tem nós aqui. Não sei assim que Deus abençoô, veio um, rapidinho da nossa família, que tomô conta, senão a Aracruz fechava, do jeito que tá ali, travessava aqui, ó, aí nós tava onde? Lá embaixo da ponte em São Mateus, ou lá por Linhares, tava pedindo, nossos filho num tinha estudo, tava pedindo. Igualmente passa no jornal, lá em Vitória, lá, dessa idade, desse tamanho, no meio do lixão, catando, tão, tão.

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

Pelo distanciamento entre comunidade e a região metropolitana de Vitória e com a falta de interesse econômico no Norte do estado – caracterizado posteriormente como “vazio demográfico”³⁵ –, até então, por parte do governo do estado, as comunidades negras do Sapê desfrutavam de um certo isolamento, como lembra D. Oscarina:

“(...) di primero negocio é esse tinha mata di primero tempo que era criança, tinha mata “como sendo” do governo então aquele que não tinha mata qualquer um podia chegar faze “balcazinho” di casa, bota roça o governo não importava não era pos pobre trabalha, tempo de Getulio Vargas, ai pessoal era avonte, dava di noite diz vô botá uma roça aqui na mata ia lá e botava num tinha nada di incomodação, nada, nada, chegava botava sua lavora ai, fazia a suas casinha a base de estuque mas era boa, morava té quando Deus quisesse governo num comodava nada.”

Foi então que a rica região do Sapê do Norte, com sua diversidade ecológica, com sua herança cultural e suas comunidades tradicionais, se viu ameaçada por um poder externo e violento que, legitimado pelo próprio Estado, através do governo estadual, perseguiu e expulsou dezenas de famílias de descendentes do antigo quilombo do Negro Rugério. Nesse contexto, a história se repete e os negros se veem novamente como não-cidadãos (do ponto de vista dos direitos constitucionais) e como não-

³⁵ Termo melhor tratado no capítulo V.

humanos (do ponto de vista da dignidade humana), à margem da população, porém, buscando novas formas de resistir para manter sua dignidade.

Essa nova etapa histórica do Sapê reproduz no espaço local a lógica do governo federal naquele momento, a saber, a Ditadura Militar, marcada pela censura, pelo silêncio e pela supressão dos direitos humanos em função do desenvolvimento da lógica capitalista de produção. Foi aí que teve início o conflito territorial no norte, entre a poderosa multinacional Aracruz Celulose (hoje, FIBRIA) e as famílias de agricultores tradicionais espalhadas pela região. Uma luta de forças desproporcionais e que achou na resistência cotidiana ou nas micro-resistências “culturais” seu principal mecanismo de duração.

Quando a empresa iniciou o processo de apropriação, ainda havia porções de mata atlântica para além do “capoeirão”, característico da vegetação que cobria boa parte da região. A mata representava fartura de espécies vegetais e animais. Era fonte de alimento e de onde também retiravam lenha para o fogão, e madeira para construção. A conservação da mata representava ainda a subsistência do ecossistema local do qual dependiam bem como a manutenção dos ritos e práticas culturais.

Além da monocultura de eucalipto, a monocultura de cana também é uma atividade expressiva na região, ocupando uma faixa significativa.

Segundo D. Dumerlinda:

“Naquele tempo não tinha escola, era tudo mata virgem. Não tinha nem BR, nós ia pelos caminhos. Agora aqui se você entra aí, pra lá é eucalipto, purim. Se você vai vai cá, é eucalipto. Só o feichim de terra que tem aqui é esse nosso, aqui no Linharim. Depois do Linharinho vai, quando chega no Angelim, outro bolim de terra, daí é eucalipto e cana até chagar no Braço do Rio, daí toca, do Braço do Rio pra lá é eucalipto e cana, eucalipto e cana.”

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

Ou ainda como relembra D. Oscarina:

P: Que madeira que tinha a senhora lembra?

OSCARINA: Ah madeira de lei, paraju, “gualabu”, paia, graúna, sucupira, tudo madeira de lei, agora num tem madeira de lei não, por aqui só tem esse negocio di acaulipe, mas di primeiro era madeira de rico mesmo, madeira pra aturar essa vida intera que ele vivi,

aturava muitos anos mas agora esse acaulipe, faz uma mesa de acaulipe quando um passa dois, três já tá descascando, porcaria, ele ali comprô uma mesa ali oh, já tá saindo foro já.

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

A abundância da madeira de lei representa a presença maciça da mata atlântica nativa em toda a sua diversidade de espécies, ao passo que a substituição da vegetação pela monocultura de eucalipto reduz as espécies e empobrece os solos. Como só retira um tipo de mineral, reduz-se a diversidade vegetal, reduz também a diversidade animal, uma vez que passa a faltar alimento, reduzindo ainda mais a produção de matéria orgânica, fundamental para o equilíbrio e manutenção do solo³⁶ típico da região. De acordo com D. Oscarina:

P: E tinha muita caça aí nessas mata Dona Oscarina?

OSCARINA: Tinha, tinha caça, as caça num acho o que come, acaulipe as caça num come que a fruta é muito dura, num tem nada, e antigamente tinha esses pau, botava aquela fruta macia, botava um coco de indaiá, quando caía no chão as paca comia pra mode a vez agente ia pra roça agente via aqueles cacho de côco tudo ruído de paca lá comendo aquelas casca..., aí nesse acaulip num acha o que come sumiro essas espece agora eu num sei pra onde essas caça foi - tá com as caça por aí, deve tá num lugar que tem mato.

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

O eucalipto, por ser uma espécie que necessita de grandes quantidades de água para o crescimento, utiliza das raízes para procurar humidade, ameaçando a sobrevivência dos mananciais e o consequente equilíbrio do ecossistema. Como as árvores são cortadas com 2-3 anos (época de crescimento e período que mais se consome água) para o beneficiamento, as mudas plantadas após a retirada daquelas irão dar continuidade ao consumo intensivo de água, esgotando sobremaneira os solos, nascentes e demais cursos d'água. Da mesma forma, a grande quantidade de

³⁶*Latossolos Amarelos e Podzólicos Amarelos: "considerados como solos cujos materiais são mais decompostos, os latossolos amarelos são solos bastante envelhecidos, estáveis, ácidos, de baixa fertilidade natural e com tendência à compactação. Moderadamente ou bem intemperizados, os podzólicos amarelos são solos também ácidos e de baixa fertilidade natural, com profundidade mediana e diferenciação marcante entre os horizontes. Em decorrência da baixa fertilidade natural destes solos, a presença da floresta tropical torna-se possível devido aos nutrientes periodicamente reciclados pela vegetação"* (RADAMBRASIL apud FERREIRA, 2008:121).

formicida e pesticida na monocultura é levada pela chuva até os vales, poluindo o que resta dos mananciais. O resultado é sentido pelos moradores:

P: E esses Corrego dava peixe?

OSCARINA: Dava pexe os Corguím dava pexe depois que entrô essas firma, acaulipe secô os poço, e ai vem o pexe quando enche muito. Os pexe faz que tão lá na loca ai sai e ai torna criá otra vez, tem que ficá na sim, o córgo fica só areia nada mais, fica seco mesmo. Se o menos tivesse poço para beber água...Ainda tem água mais diz que é devido ao eucalipto, diz que ele chupa muita água.

P: Antes vocês bebia água do Corrego mesmo?

OSCARINA: Bebia água do corgo, água desse corgo (...) era uma beleza. (...) o rio ta muito maltratado, muito sujo, o rio era limpo, o rio limpo mesmo fazia prazê, o rio era lindo demais. O pessoal da Barra vinha para ir no tempo de verão, tinha algumas mulhé que vinha trazê as troxa de rôpa.

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

Além da mudança brusca no regime hidrológico, a perda das matas acarretou na perda de alguns saberes medicinais de ervas, que hoje não se encontram mais. O que era facilmente encontrado na floresta, hoje está restrito aos quintais das casas, comprometendo a continuidade do saberes e práticas, bem como a transmissão de conhecimentos para as gerações seguintes, já que diversas espécies já foram extintas e, outras, encontram-se em processo de extinção.

DUMERLINDA: Tinha erva medicinal em muita quantidade na mata, remédio de mato nas matas nossa. Não tem mais os remédios porque “aqui é quase tudo eucalipto”.

De forma geral, a mudança da cobertura vegetal pressionou os moradores a se adaptarem a uma nova relação com o espaço. Com a destruição das matas e a escassez de água, os animais silvestres dos quais a comunidade se alimentava também desapareceram, e os que restam não se pode caçar. As áreas de plantio se reduziram aos quintais das casas (os “terreiros”), nos quais são plantadas sementes essenciais para a alimentação dos moradores. Com a redução da humidade, e o esgotamento estrutural dos solos, as terras para o plantio familiar tiveram a fertilidade também reduzida, forçando a comunidade buscar nas feiras de Conceição da Barra produtos como arroz, milho, feijão e outros, antes produzidos por eles.

P: Compra muita coisa no comércio, hoje, pra comer?

LELENGO: Tem vez que compra, compra mesmo.

DUMERLINDA: De vez em quando compra mais é no comércio, que num é todas coisa que dá aqui, né, que a gente pode colher, né. Aí tem que ir pro comércio comprar.

A pressão por parte da empresa se soma ao controle por parte do Estado por meio das instituições ambientais:

DIONÉLIA - ...eles proíbe de pescar, de caçar no mato caça, cortar qualquer madeira assim, eles num quer que corta, tirar um palmito no brejo, tudo é proibido, tudo! É pescar, caçar, tirar um pau, assim, no mato, tudo els proíbe!

P: É, e o que eles falam quando eles proíbem?

LELENGO: Que que els fala? Que que els te fala? Se você ver uma cobra e te picar, mas antes a cobra te morder! Se matar uma cobra, uhn, mata uma cobra aqui! Se els chegar, mata! Mas antes você morrer, mas num mata ela! É, o que els tão fazendo é isso aí. Mas só que a gente tá respeitando, mas só que a gente...

DIONELIA: Aí els topá você com alguma caça, se els topá alguma caça que a pessoa caçar, matar uma caça, se els encontrar a pessoa, els toma a caça, toma a arma da mão das pessoa, a rede, que tiver pescando, els toma a rede... é proibido, é proibido pegar camarão, tinha a pesca de camarão... tudo é proibido! Até o caranguejo, eles num quer que tira!

(Entrevista de Simone Batista Ferreira, 2005)

Para terem acesso aos artigos vendidos em feiras e supermercados d cidade, uma vez que passaram a comprar quase tudo o que necessitam, a comunidade vive da queima e comercialização do carvão vegetal.

II.6. O Facho e a Reconfiguração das Relações de Sobrevivência e Resistência

O rejeito³⁷ do eucalipto era utilizado, até 2002, por carvoeiras autorizadas pela empresa, que coletavam as toras para queimá-las em cerca de 200 fornos de produção de carvão vegetal, e, posteriormente, eram vendidas para siderurgias do estado (FERREIRA, 2008:307).

³⁷ Os pedaços de madeira que não são utilizados pela empresa deixados no local de corte..

A iniciativa em recolher os resíduos para a queima em fornos domésticos³⁸, se deu com os moradores de Linharinho e as demais comunidades quilombolas, afetadas diretamente pela monocultura, no ano de 2003, originando novos conflitos e territorialidades. A reorientação da atividade das carvoarias para os fornos das comunidades repercutiu profundamente nas relações com a empresa, que não pretendia ter as terras “invadidas” e, por isso, passou a vigiá-las constantemente. Sob a ameaça de apreensão, moradores das comunidades continuavam a executar aquela que, pela falta de terra suficiente para plantar, lhes parecia ser a única alternativa de subsistência. E durante esse mesmo ano algumas pessoas que recolhiam os restos de madeira foram surpreendidas por funcionários da VISEL³⁹, que os levaram diretamente para a delegacia de Conceição da Barra, onde ficaram presos. Indignados, moradores de comunidades quilombolas da região se uniram para protestar contra a proibição da recolha do resíduo e reivindicar a liberação dos moradores que, junto com os demais passaram a ser incriminados, também, pelos focos de incêndio que ocorreram nos eucaliptais nesse período. Sobre esse momento, Simone Ferreira assegura que (2008:308):

“ (...) configura a afirmação de uma identidade que enseja o questionamento mais coletivo da situação vivida de ‘imprensamento’, ou seja, das fronteiras materiais, econômicas, políticas e simbólicas lhes impostas pelo agronegócio da celulose (...) Nesse sentido [e a partir daí], a luta pelo território quilombola passava a caminhar paralelamente à luta pela apropriação do ‘resíduo’ do eucalipto”.

Assim, o evento das prisões marca a emancipação política da comunidade que passa a se apropriar da legitimação de sua etnicidade enquanto remanescentes de quilombos através do Decreto 4887/2003, para afirmar seus limites culturais e ressignificar sua luta. Dessa forma, os agricultores negros do Sapê se organizaram em um movimento político, cujo caráter campesino é continuamente reformulado na alteridade conflituosa com a empresa.

A pressão da comunidade pelo direito de obter o “rejeito”, atuou como uma ferramenta importante de reivindicação, que fez com que a empresa se reunisse com as comunidades numa tentativa de negociação. Durante a negociação, a Aracruz exigiu

³⁸ Construídos pelos quilombolas no terreiro de suas casas.

³⁹ A polícia particular da Aracruz Celulose.

que o diálogo com a comunidade fosse mediado por uma Associação, para que pudesse institucionalizar a atividade das comunidades, limitando, também, o número de pessoas e estabelecendo o uso de uniformes e carteirinhas de identificação. A Organização que já estava em formação àquela altura era a “Associação Quilombola de Conceição da Barra – Benedito Meia-légua”, cuja tentativa de inserção foi veemente negada pela empresa, que se já recusava a afirmar a identidade política dos manifestantes. O acordo foi, portanto, mediado pela Associação de Pequenos Agricultores e Lenhadores de Conceição da Barra, fundada pelos quilombolas para esse fim.

De acordo com a Tese de doutoramento de Simone Batista Ferreira (2008:311), o primeiro ato de apropriação da atividade conquistada foi a mudança do nome dos “resíduos”, que passou a ser referidos pelas comunidades como “facho”, incluindo o espaço da linguagem na luta pelo território, fortalecendo a inserção da comunidade no processo de afirmação política do direito ao território. Sendo assim, o espaço do facho torna-se o “lugar” – geográfico e etnolinguístico - de maior confronto na alteridade firmada com a empresa. E desse modo, a disputa pelo resíduo passa então a reordenar as formas de apropriação simbólica do espaço, acirrando os conflitos e reforçando a identidade étnica dos negros de Linharinho.

CAPÍTULO III: A EMPRESA

*“O Brasil, que começou com o pau-brasil,
há quinhentos e tantos anos atrás,
de novo é o país das ‘florestas’,
só que plantadas. Esse é o nosso futuro.”*

*Luiz Fernando Brandão
(Consultor de Comunicação da FIBRIA)*



FIGURA 03: Crianças quilombolas diante da monocultura de eucalipto – Linharinho, 2012

A visão dos agroempresários da região é a de que a comunidade de Linharinho não é um quilombo. Esses atores, a fim de protegerem seus negócios, criticam a ressignificação do conceito de quilombo e narram sua própria versão da história que, amparada pela História oficial, contrapõe a narrativa dos “vencidos” exposta no capítulo anterior.

Este capítulo mostrará não apenas a posição dos empresários confrontantes da Comunidade de Linharinho, como buscará expor o discurso desse segmento a partir de suas próprias versões, a fim de enfatizar as formas como esses atores interpretam o conflito.

Considerará a História do estado – necessária para analisar argumentos e justificativas a que se remete a empresa ao longo dos relatos – a partir dele mesmo, ou seja, do

material produzido pelo governo estadual no ano de 2008, tratando da “História do Espírito Santo”.

Abordará, ainda, a versão histórica da empresa, a partir do material que ela mesmo disponibilizou nos relatórios de rendimento anuais, bem como me basearei nos argumentos apresentados pelos advogados da empresa durante a contestação do Relatório Técnico (INCRA) referente à demarcação do território quilombola de Linharinho.

Quanto às declarações a respeito do (não)reconhecimento da comunidade de Linharinho enquanto remanescente de quilombos, convém mencionar que elas foram retiradas desse mesmo Processo e não correspondem à visão da pesquisadora da presente pesquisa; caracterizam, exclusivamente, a opinião dos personagens que se opõem à autoafirmação quilombola do grupo em questão.

Ao longo da exposição da visão dos opositores do Decreto 4887, será incluída, ainda, a visão do Movimento Paz no Campo (MPC) - articulação de latifundiários do município de São Mateus, criada em 2006 em reação aos primeiros relatórios técnicos de delimitação territorial quilombola realizados na região - que tem fomentado discussões e formado a opinião dos proprietários de terra dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra – que compõem, ambos, a região do Sapê. A organização, além de representar esses agroempresários, recebe apoio político do Príncipe Imperial do Brasil, Dom Bertrand de Orleans e Bragança, bisneto da Princesa Isabel, posicionando-se aberta e publicamente em favor desse segmento⁴⁰.

No que tange à Linharinho, localizado no conflituoso território do norte, há outros dois proprietários, além da Aracruz Celulose (FIBRIA), que fazem fronteira com a comunidade. Ambos participam dos projetos de fomento da empresa.

Detentora de cerca de 1,2 milhão de hectares de terras em seis estados brasileiros (Espírito Santo, Bahia, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, São Paulo e Mato Grosso do Sul), a empresa beneficiadora de celulose (hoje FIBRIA) atua na fabricação da polpa branqueada de eucalipto, utilizada na produção de papéis. Desses, “403 mil hectares são dedicados à conservação de ecossistemas nativos”⁴¹. A celulose é destinada à fabricação de papéis sanitários (59%) – distribuídas pelas empresas Kimberly Clark e

⁴⁰ As declarações de Dom Bertrand podem ser visualizadas no site: www.paznocampo.com.br e no jornal online: Verde a Cor Nova do Comunismo in <http://ecologia-clima-aquecimento.blogspot.pt/>

⁴¹ Informação acessada na página virtual da FIBRIA em 27/07/2012.

Procter & Gamble -, papel para imprimir e escrever (23%) e papéis especiais de alto valor agregado (18%). Para tanto, a empresa possui “florestas”⁴² que, espalhadas entre os seis estados, asseguram a auto-suficiência de madeira.

Os demais proprietários, detentores de menores porções de terra, não são moradores da região, embora plantem eucalipto para vender à empresa. Juntos, empresários e comunidade quilombola formam o cenário de conflitos abordados por este estudo.

III.1. Uma Breve Consideração sobre a História Oficial: Versão do Estado

O Governo do estado do Espírito Santo lançou em 1951⁴³ livro contendo a História do estado, o qual foi reeditado no ano de 1974⁴⁴. Em 2008 teve a sua terceira edição aclamada pela elite política como, nas palavras do então governador do estado, Paulo Hartung, *“um clássico da nossa história pela monumental pesquisa de que resulta, pela fenomenal reunião de informações e dados de nossa trajetória e também pela riqueza de referências a outras obras que se dedicam ao mesmo assunto”*. Ao escrever o Prefácio da última edição, o governador exalta o papel da memória para *“nos”*⁴⁵ *fortalecer no início de uma nova era histórica*. Esse novo ciclo, em favor da política desenvolvimentista iniciada na década de 1950, reafirma a estratégia do Estado em fornecer subsídios e comprometer o orçamento público em troca do desenvolvimento económico proporcionado pela inclusão do Espírito Santo no *“paradigma econômico transformado pelo petróleo e gás e pela ampliação do agronegócio e da indústria exportadora”*. E é assim, consciente do papel que a rememoração da trajetória histórica possui sobre as ressignificações de fatos contemporâneos, que o governo imprime a sua própria versão dos fatos ocorridos.

Essa narrativa histórica se limita, entretanto, às referências feitas pelo governo e pelos agroempresários a fim de justificarem suas ações atuais, privilegiando os aspetos económicos que ocorreram do período colonial até então, em detrimento das relações

⁴²A empresa tenta formar a opinião da sociedade em geral utilizando o discurso da monocultura enquanto “floresta”, porém a verdade é que não se trata de floresta, já que uma floresta significa diversidade de plantas e animais. No caso do eucalipto, são plantações industriais. Portanto, o termo “floresta” usada constantemente pela empresa estará entre aspas, sempre que referida no texto.

⁴³ Durante o governo de Jones dos Santos Neves, que marcou o início do processo de industrialização do estado.

⁴⁴ Deu continuidade a política de desenvolvimento económico de seu antecessor.

⁴⁵ Seriam os próprios políticos. “Sr. Governador”?

sociais ocorridas nesse mesmo tempo histórico. Valendo-se dessa visão da História, os empresários se utilizaram da retórica económica capixaba⁴⁶, presente no discurso da História oficial, para justificar atos por vezes reprováveis mas que, por sua vez, contribuem para o momento de crescimento que a economia capixaba vivencia hoje. Para isso, aproveitam-se da história oficial, aludindo desde a sua formação como Capitania Hereditária, quando a província do Espírito Santo foi doada ao navegador português Vasco Fernandes Coutinho - o primeiro donatário da região -, até o momento atual.

A História narrada aqui é permeada pela visão hegemónica dos colonizadores e, posteriormente, pela elite brasileira que continuou a registá-la, sob a influência da herança deixada pelo pensamento colonialista lusitano. Importante é lembrar que a expansão marítima que “descobriu” o país teve origem no espírito comercial europeu e no desejo e busca por riquezas e poder. Da mesma forma, a História amparada pelo Estado, baseada nessas mesmas fontes, está impregnada da motivação hegemónica, o que justifica o teor economicista da narração, ao privilegiar quantificações detalhadas de dívidas e rendimentos durante cada mudança de era, ao passo que aspetos culturais foram desprezados, sob a alegação de que não havia produções específicas da época sobre o assunto. Outro aspeto deixado de lado é a própria história do negro. Raras vezes, ao longo da sua versão, reeditada em 2008, os negros são, sequer, citados, como será visto.

Durante a quase totalidade do período colonial, a Capitania do Espírito Santo foi sempre associada à sua característica de “barreira natural”. Essa característica de barreira, ou “obstáculo”, serviu como forma de proteção à região mineradora, ameaçada pelos ataques estrangeiros, e pela própria população capixaba, que era proibida de ingressar para o interior, onde havia as cobiçadas “minas gerais”. Apenas os jesuítas que aqui viveram se atreveram a explorar a enigmática barreira, temida, ainda, pela presença dos “abomináveis” indígenas - os “gentios” botocudos -, alvo do desejo religioso de catequização. Essa “barreira” parecia, todavia, pretender traçar um destino, uma vocação, à província, reduzindo-a, a princípio, a um mero elemento de “defesa” e, futuramente, a um estado de letargia económica, sempre aquém do desenvolvimento se comparada a localidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e

⁴⁶ Palavra de origem tupi-guarani que significa roçado, usado para designar os moradores de Vitória, embora, atualmente, possa designar qualquer pessoa que seja natural do Estado do Espírito Santo.

Minas Gerais⁴⁷. Ainda durante o “Brasil-colônia”, ressaltavam-se as riquezas das demais capitanias em detrimento das condições adversas impostas pela floresta espessa que servia obstáculo económico e social aos habitantes que, timidamente, começavam a povoar o estado. No intuito de achar quem os responsáveis por essa situação de letargia, foram culpabilizados historicamente os administradores da Capitania, os capitães-mores – verdadeiros “caçadores de tesouro” -, acusados de abandonar o Espírito Santo à própria sorte enquanto deslumbravam os avanços e descobertas de seus bem-sucedidos vizinhos. Os moradores eram, por isso, poucos e pobres. “Atraso” era, portanto, a palavra de ordem, era a sua sina, não havendo “nada que recorde conforto, [era tudo] mesmo rudimentar. Tudo primitivo – homens e cousas” (OLIVEIRA, 2008:229), elementos que levaram D. João – futuro D. João VI – a referir-se à Capitania como “quase extinta”.

Em meio à restrita documentação referente aos hábitos e costumes da população local dos primeiros séculos de vida, até o século XVIII, o registo que se tem sobre a população negra⁴⁸ é ínfimo, e citado de forma desarticulada. A escravização da mão-de-obra negra é justificada, no documento, como forma de livrar ou defender os índios de serem mantidos igualmente cativos em seu lugar. No entanto, há detalhados dados estatísticos de recenseamentos, dívidas e rendimentos da província, ressaltando a importância da economia sobre a vida cotidiana na diminuta sociedade que se formava. Foi também registrada, brevemente, a presença de “mocambos de negros” na província, os quais, segundo o documento oficial do governo (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2008:191) “*obrigaram* a grandes esforços para destruí-los”.

A economia - o grande impulsor da sociedade - começa a sair do estado “vegetativo” e a apresentar avanços a partir da primeira metade do século XIX, inicialmente na grande vila do norte, São Mateus, que, na época, também incorporava o atual município de Conceição da Barra. Juntamente com esse município, São Mateus passou a ter expressiva produção de farinha de mandioca, elevando a localidade como “a vila mais próspera da província” (OLIVEIRA, 2008:342). A farinha era um alimento de primeira importância em toda a Capitania, de acordo com relatos de Saint-Hilaire – um dos três observadores da Coroa enviados para analisar a província:

⁴⁷ Com exceção da Bahia, são estados que, juntamente com o Espírito Santo, compõem a Região Sudeste, de acordo com a divisão administrativa do Governo Federal.

⁴⁸ Cujas história começa com os primeiros desembarques de africanos em solo espiritosantense em 1621 (OLIVEIRA, 2008:132)

“As condições alimentares eram precaríssimas. Só os ricos comiam carne. A grande massa da população⁴⁹ vivia de farinha de mandioca, peixe fresco ou seco, marisco, feijão.”

A farinha, ao mesmo tempo que representava a precariedade e ressaltava a pobreza da população, era um gênero de primeira necessidade, a ponto de, no ano de 1703, devido a crise alimentar provocada pela corrida às minas de ouro, os lavradores “que tivessem mandiocaís” serem obrigados a levar farinha todos os sábados à vila de Vitória (OLIVEIRA, 2008:190).

Nesse período, são retratados ainda insurreições de escravos na vila de Vitória e um levante, em 1831, no sul da província - um levante “descoberto e abafado” por ter levado à morte o capitão-mor e famílias inteiras da região. Porém, a insurreição de escravos mais noticiada da história capixaba foi a Insurreição de Queimados, em 1849, considerada pelos arquivos do estado como “uma surpresa sobremodo desagradável” (OLIVEIRA, 2008:352).

“É verdade que, de há muito, se vinham formando numerosos quilombos nas brenhas próximas às fazendas e povoações. Concorriam bastante para a formação daqueles ajuntamentos de escravos fugidos a deficiência de força pública e a dificuldade que encontrava a administração provincial para organizar grupos de civis capazes de desbaratar os improvisados arraiais. Contudo, na medida das possibilidades, o governo vinha oferecendo guerra sem quartel aos quilombolas.

Assim sendo, a formação de comunidades de negros nas proximidades de São José do Queimado, de acordo com essas fontes, traduziam mais a incompetência dos capitães-mores, que a capacidade de resistência e organização dos trabalhadores escravizados. O autor continua afirmando que o levante foi “facilmente subjugado devido à incapacidade e precipitação dos chefes”. Viana e parte dos insurretos de Queimado. Vista como um obstáculo ao desenvolvimento da Capitania, a Insurreição de Queimado culminou no castigo dos insubordinados, para “escarmento geral” (OLIVEIRA, 2008:354), sobressaltando a capital, que passou a pedir reforços às tropas locais, sem levar em consideração as reivindicações dos rebeldes e nem mesmo ponderar sobre mazelas do sistema escravista. Prova disso é o que pronuncia o presidente da província, Joaquim de Siqueira, em 1849 ao se referir à revolta:

⁴⁹ Com ressalva à população indígena que, neste caso, não é incorporada à classificação de população.

“quilombos que formigam na Província e tanto concorrem para o definhamento da agricultura e desmoralização da escravatura” (Azeredo *apud* OLIVEIRA, 2008:352). Ainda que não tenha sido o intuito, nesta fala é possível perceber a importância da mão-de-obra africana para o desenvolvimento da economia local, uma vez que, a ausência da mesma representava prejuízos nas lavouras e atingia as estruturas que sustentavam o regime escravocrata.

O despontar da segunda metade do século XIX não parece entusiasmar a crescente população urbana da capital, a qual “não demonstra aspiração de progresso” (OLIVEIRA, 2008:366). O “atraso”, assim, parece continuar perseguindo a economia capixaba, que passa a buscar argumentos “inteligíveis” para o fato, como, por exemplo, de se formar “uma elite que marchasse à vanguarda, despertando iniciativas”, ou culpabilizando a população rural, a qual “persevera nos métodos antiquados de agricultura” (OLIVEIRA, 2008:366).

Em contrapartida, é na produção de farinha de mandioca e nas lavouras de café – que começam a despontar no mercado nacional, configurando o que seria, mais tarde, a principal atividade econômica da região –, que a economia da província se fortalece, embora os administradores locais insistissem em menosprezar os avanços de rendimento quando os comparava aos vizinhos do sudeste.

No entanto, há dois acontecimentos que marcaram, particularmente, a história política brasileira nesse período: a Abolição do Tráfico Negreiro, em 1850, mediante a Lei Eusébio de Queirós e a Abolição da Escravatura, em 1888, pela Lei Áurea. O documento de 2008 mencionou brevemente, e sem a devida importância, o tema da Abolição, em um capítulo intitulado “O 13 de maio e o 15 de novembro⁵⁰”. Nesse texto, além de superficialmente, o tema da Abolição é limitado a comentários sem muita importância, como “o entusiasmo com que a capital recebeu a notícia da abolição”, ou com menções de homens brancos, abolicionistas, da elite intelectual que foram homenageados. Mas não superficialmente, foi comentado o tema da resistência negra ao longo de dois séculos de escravidão.

O século XX é marcado pelo plantio intensivo e exportação do café como uma alavanca tão desejada à economia. O mercado do café possibilitou a construção de estradas, vias férreas, modernizações nas cidades e vilas. Mas é mais precisamente após a Crise

⁵⁰ Dia em que se deu a Proclamação da República, em 1889.

do Café (que se deu juntamente – e em função da - com a Crise de 1929), que se buscam novas alternativas à economia. Foi durante o regime militar⁵¹ que medidas administrativas de ordem desenvolvimentistas foram implantadas no Espírito Santo, de forma que a situação econômica começa a mostrar-se mais autônoma, principalmente a partir do governo de Jones Santos Neves (1951-1952), com a implantação do Plano de Valorização Econômica do Espírito Santo e instituição da política de incentivos fiscais, e no governo de Arthur Carlos Gerhardt Santos (1967-1971), com a implantação dos “Grandes Projetos”. Forma-se, então, um parque industrial coeso e moderno⁵², “de envergadura jamais imaginada no Espírito Santo” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1130), não poupando esforços para inserir o estado nos planos desenvolvimentistas da era militar.

A industrialização foi, portanto, o início de uma nova era econômica no estado. A partir daí a sombra negativa que pairava sobre a antiga Capitania passa a ser, aos poucos dissipada, e o estado é, finalmente, incluído na lógica do mercado internacional, que para a elite política representa:

“(...) solução que o mundo atual impõe, sem alternativa, para os complexos problemas trazidos pela explosão demográfica universal e de consequências imediatas nos países em desenvolvimento, cujos povos exigem de seus administradores participação em todos os benefícios da civilização, do conforto, do progresso.” (OLIVEIRA, 2008:490)

Para os estadistas, é surpreendente a comparação do estado de hoje –o qual surge no cenário brasileiro como uma das economias regionais que mais produzem bens de exportação -, se comparado com a apática economia característica dos séculos anteriores.

III.2. A História na Visão da Empresa

O processo de ocupação por parte da empresa no litoral norte do estado do Espírito Santo teve início em 1967, fruto do projeto desenvolvimentista da Ditadura Militar, com recursos originados do BNDE (Banco Nacional de Desenvolvimento)⁵³. Além do

⁵¹ Época marcada pela censura, pela perseguição política, supressão de direitos constitucionais, e total falta de democracia.

⁵² Contendo indústrias de grande porte como a atual Arcelor Mittal, Companhia Vale do Rio Doce, Samarco e também a FIBRIA.

⁵³ Atualmente BNDES (Banco Nacional de Desenvolvimento Social), um órgão público de investimento

fator político-económico, fatores naturais também foram determinantes na escolha do litoral espírito-santense: condições climáticas propícias ao desenvolvimento acelerado das espécies de *pinus* e *eucaliptos*, topografia favorável à mecanização, viabilidade de exportação pela proximidade com o mar. Foram esses elementos, inclusive, que somados ainda ao baixo custo da mão-de-obra, levaram ao reordenamento das empresas de celulose no cenário mundial, que migraram do hemisfério norte – de países como Estados Unidos, Canadá e Finlândia – para países periféricos como Brasil, Chile e Indonésia (PINTO, 2008:31).

Contudo, um fator curioso e igualmente determinante na escolha do norte do Espírito Santo foi a presença de “atividades economicamente inexpressivas”, ou ainda como concluiu o então presidente e idealizador da empresa – o norueguês Erling Loretzen, casado com a princesa Ragnhild -, em visita ao estado: “uma área abandonada” com “uma grande área não utilizada” (PINTO, 2008: 39). E, para os profissionais contratados pela empresa para realizar os estudos técnicos necessários à implantação do empreendimento, concluiu-se que “uma área atrasada, ou de fraco dinamismo, apenas melhora sua posição relativa na medida em que consegue incorporar setores de elevado dinamismo” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1122). Esses especialistas alertam, ainda, para essa, que seria a alternativa de possível desenvolvimento da região ao norte do estado, mediante a relativa marginalidade do Espírito Santo em relação aos estados vizinhos (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005, 1123). Para colocar em prática essas idealizações iniciais, foi de fundamental importância a participação “ativa” do Governo do estado, sobretudo no que se refere a concessão de facilidades de estabelecimento e aos incentivos fiscais de grande relevância, além do apoio federal. Para tanto, a atuação da Aracruz Celulose foi justificada, em pronunciamento em 1973, pelas estruturas governamentais, perante a sociedade em geral, da seguinte forma (BANDES *apud* PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1134):

“A organização social de uma área subdesenvolvida funciona como fator de resistência a qualquer mudança efetiva. Adicionar simplesmente um enclave isolado não exige a iniciativa de mudança. Associar-se para o desenvolvimento sim. No choque do superdesenvolvido com o subdesenvolvido, ou nos ajustamos rápidos para uma associação de iguais ou a comunidade capixaba entrava o processo e se dismantela”.

que continua “patrocinando” a empresa ainda hoje, sendo um dos seus maiores investidores e sócios.

Sendo assim, a fim de não sucumbir ao subdesenvolvimento e deixar o “atraso” histórico de sua economia, o governo capixaba assume os riscos desses “ajustes rápidos” e confirma sua inclusão, agora sim, definitiva, no concorrido mercado global de bens de exportação. Esse acontecimento é resultado do incessante esforço da elite local no sentido de superar a condição de atraso a que o estado fora relegado desde a época colonial (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1134-1136).

As terras, segundo as fontes empresariais, foram, portanto, adquiridas de maneira lícita e pacífica, em negociações feitas diretamente com o Estado ou com particulares, tendo respeitado os requisitos legais em sentido estrito, não tendo sido em nenhum momento questionados a os requisitos de validade dessas ações (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1086).

A partir de 2009 a Votorantim passou a ser a maior acionista e, desde então, a “Aracruz Celulose” passou a se chamar FIBRIA, assumindo novos papéis junto às comunidades tradicionais que ocupam as áreas de plantio de eucalipto.

Segundo relatório de auditoria da empresa de certificação Bureau Veritas (2009:115), quando a Aracruz Celulose chegou à região do Sapê do Norte havia apenas alguns fragmentos de mata atlântica em razão da maior parte da região estar exaustivamente explorada pelas atividade cafeeira e madeireira, sem a presença significativa da floresta tropical. E, mesmo a legislação ambiental da época sendo menos rigorosa que as discussões atuais em torno do desenvolvimento sustentável, a empresa procurou obedecer, segundo os auditores da empresa contratada, e, ainda, preservar a vegetação original, utilizando para o cultivo do eucalipto apenas terras em áreas já desmatadas.

O engenheiro florestal Alexandre Bertola acredita que as críticas em relação ao (mono)cultivo do eucalipto, sobretudo, em território brasileiro, não passam de mitos provocados pela falta de conhecimento técnico e científico que caracterizaram os primeiros anos da atividade de “reflorestamento” no Brasil. Para ele:

“Em razão disso, alguns ‘arautos da Ecologia’, leigos ou fanáticos, consciente ou inconscientemente, procuram maximizar os problemas e dramatizar as consequências. A maioria das críticas as atividades de reflorestamento, são meramente poéticas, sem qualquer consistência técnica e são emitidas por curiosos ou leigos da Ecologia, uma ciência muito importante, mas que muitos se julgam doutores sem o serem. Tais

elementos se valem das falhas ocorridas na implantação e manejo dos primeiros povoamentos, quando por falta de escrúpulo e de conhecimentos técnicos, cometeram-se verdadeiros crimes contra a natureza.”

O resultado dessas “falhas”, ocorridas no início da implantação das “florestas” foram (BERTOLO, s/d:10) a formação de florestas desuniformes com baixa produtividade, o desenvolvimento de pragas e doenças, e os incêndios que destruíram áreas extensas, o que resultou em desastre ecológico.

A empresa de celulose se coloca, então, apesar dos “mitos” que cercam o eucalipto, como responsável por uma “atividade de reflorestamento” que representa uma alternativa de conservação dos solos, como consta em relatório de certificadora ambiental:

“O eucalipto é uma alternativa para recuperar solos exauridos e castigados pelas queimadas e pelo uso agropecuário intensivo. A decomposição de galhos e pontas de madeira remanescentes da colheita, que são propositadamente deixados pela Fibria nas áreas de plantio, ajuda a manter a fertilidade do solo. Essa fertilidade pode ser comprovada pela crescente produtividade registrada pela empresa em suas áreas de cultivo. Além disso, o eucalipto também contribui para combater a erosão.” (BUREAU VERITAS,2009:12-13)

Segundo Bertolo, “o vasto sistema radicular” dos eucaliptais capturam nutrientes em áreas profundas, trazendo-os para a superfície, fertilizando as áreas por ele ocupadas (2001: 52- 53).

Para a empresa, são notórias as suas contribuições à economia brasileira, ao estado e aos municípios sob sua área de influência, é inequívoca a sua influência na melhoria das condições de vida dos habitantes dessas regiões⁵⁴. (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005 1142).

⁵⁴ Elevação do PIB e do IDH dos municípios sob sua influencia, inserção dos habitantes numa economia moderna, maior formalização das relações sociais, programas sociais, entre outros (ARACRUZ, 2005:1144-5)

III.3. Artigo 68: os “verdadeiros” quilombos na visão dos empresários⁵⁵

As discussões a respeito do Artigo 68 se acirraram com a interpretação aprovada pelo Presidente Lula, em 2003, através do Decreto 4887. É por esse motivo que, num primeiro momento, os impugnantes questionam a legalidade desse Decreto, o qual alegam não corresponder às reais expectativas da Lei. E acusam o Governo Lula e a equipe de antropólogos - consultados para redefinir o termo “quilombo” – de forjar um novo sujeito político, o qual não condiz, segundo eles, com o direito resguardado pelo Artigo. O “novo conceito” de quilombo deu margem a ações de desapropriação por parte do Estado, em benefício das comunidades tradicionais, afetando o desenvolvimento das atividades realizadas pelos empresários local.

Para os desfavorecidos pelo Decreto, o Artigo 68, sendo uma medida “transitória”, incorporada na Constituição através dos Atos e Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), não possuiria a mesma importância legal quanto um outro Artigo presente no corpo da Carta Magna. De todo modo, segundo eles, a interpretação não deixaria nenhuma dúvida se feita de maneira literal. Para tanto, o Artigo dispõe:

*“aos remanescentes das comunidades dos quilombos **que estejam ocupando suas terras** é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.*

Não restariam dúvidas, portanto, segundo eles, que o conteúdo do Artigo obrigaria o Estado a emitir títulos em favor daqueles descendentes de escravos que desde antes da abolição da escravidão até pelo menos 05 de outubro de 1998 – ano em que foi inserido na Constituição -, estivessem ocupando as terras onde antes existiam quilombos, por transmissão da posse entre as sucessivas gerações (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2049). O quilombo na perspectiva histórica era, segundo os empresários, o conceito corrente quando da promulgação da Constituição de 1988 (JORNAL DO CAMPO, 2012). Prova disso é a própria definição do sujeito do político (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1049):

⁵⁵ A respeito do reconhecimento da Comunidade de Linharinho enquanto Remanescente de Quilombos e, portanto, com acesso ao Artigo 68 (ADCT) da Constituição Federal, as considerações, aqui abordadas, feitas pela Aracruz Celulose (hoje FIBRIA) e pelos demais proprietários de terras da região circunscrita no território pleiteado pelos quilombolas, foram retiradas do processo litigioso movido pelo INCRA para retomada das terras de Linharinho, em 2005, E NÃO EXPRESSAM A OPINIÃO DA PESQUISADORA.

“Remanescente⁵⁶ é um termo utilizado para se referir a algo ou a pessoas que sobram, que ficam, subsistem após evento ou fato. No caso em tela, o fato a que o termo se refere é a abolição da escravatura, em 1888.”

Assim sendo, para os impugnantes, não haveria, além do que fora enunciado, qualquer interpretação nas entrelinhas que indicasse uma visão de “remanescentes das comunidades de quilombos” diferente do que a própria História nos indica ser, a saber, *escravos fugidos* e, neste caso, o que sobrou deles. “Qualquer estudante que já tenha aprendido um mínimo de história do Brasil” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1099) saberia dizer a que um quilombo, de fato, se refere. Dessa forma, a real intenção era que os dispositivos legais do Artigo proposto em 1988 solucionassem problemas e situações existentes no momento específico em que a Constituição estava sendo elaborada (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1048).

Também é relevante mencionar que as terras a que se refere o Artigo eram as que os remanescentes “estivessem ocupando”, o que deixaria claro, novamente, a intenção do legislador em beneficiar apenas os que estivessem, efetivamente, vivendo “nas mesmas terras onde antigamente se localizavam os quilombos desde 1888, quando a escravidão foi abolida, até a promulgação da Constituição Federal de 1988” (Aracruz, 2005:1049).

Por esse motivo, a regulamentação apresentada através do Decreto 4887/2003 incorreria, segundo os agroempresários, em “flagrante inconstitucionalidade” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2050), sobretudo quando amplia a abrangência do termo que, historicamente, não necessitaria de grandes explicações.

Efetivamente, segundo as interpretações dos empresários, além da “subjetividade” lançada sobre conceito de quilombo, as terras não seriam mais aquelas historicamente ocupadas por eles, mas quaisquer que fossem indicadas por qualquer pessoa que se autodefinia como remanescente, não havendo a necessidade, contudo, de apresentar provas concretas (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2064) ignorando a autenticidade e verdadeira existência deles (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2052).

Esse discurso é amparado pela visão acadêmica, sustentadas por uma corrente conservadora no campo da história, que defende o conceito colonial de quilombo.

⁵⁶ Definição retirada, pelo advogado da empresa, de um dicionário de língua portuguesa.

Para esse segmento, não é verdade que o conceito de quilombo tenha sofrido qualquer alteração semântica desde a promulgação da Constituição. Ora, tal ressemantização, segundo os proprietários associados ao MPC, nada mais seria que a tentativa de enquadramento dos interesses de movimentos político-sociais num texto constitucional, “com o verniz da colaboração antropológica, que assim lhe conferiria legitimidade”, tornando o conhecimento antropológico uma ferramenta de manipulação política, descomprometida com a verdade e com a imparcialidade (JORNAL DO CAMPO, 2012:2). Desse modo, o que se convencionou chamar de “quilombo contemporâneo” seria, ao contrário do que o quilombo original sugere através de suas raízes históricas, um movimento político-social arquitetado pelo Estado e sustentado pelo discurso antropológico, na tentativa de inventar uma tradição através do resgate memorial dos ancestrais. E assim é criado o quilombo: os intelectuais, “travestidos de novos intérpretes da sociedade” chegam nas comunidades “vestidos de alternativos” e perguntando “aonde moravam os avós, aonde caçavam, e assim, demarcam os territórios” (JORNAL DO CAMPO, 2012:8). Para resolver esse “mal-entendido”, segundo eles, nada melhor que os documentos oficiais para demonstrar que essa alteração semântica não procede (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005 1090).

Por outro lado, o princípio de autoatribuição enquanto remanescente de quilombo não seria, segundo eles, amparado por Lei (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2052) e nem mesmo o Artigo 68 menciona esse componente. Assim, a possibilidade de empoderamento de pessoas que se autodeclarem descendentes de escravos ocupantes de quilombos, nos parâmetros mencionados no Decreto de 2003 – e nesse conceito poderiam estar inseridos todos os cidadãos brasileiros (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2055) - invalidaria o próprio Decreto, uma vez que extrapola sobremaneira os componentes presentes no Artigo e fere princípios básicos da Constituição.

As exigências continuam nos artigos seguintes:

“Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.”

“Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.”

Tal “desrespeito aos pressupostos balizadores do texto constitucional” (2005:2053), como enfatizado pela Aracruz, seria limitado pelos Artigos 61 e 84 ⁵⁷ da Constituição Federal, os quais impossibilitariam inovar conceitos pré-estipulados, como esclarece o jurista José Afonso Silva (*apud* PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2051):

“A Lei põe a regra, e só a Lei pode estabelecê-la. Jamais o regulamento estabelece uma regra absolutamente nova, deve apoiar-se numa Lei preexistente.”

Assim o regulamento:

“ (...) não cria nem modifica, e nem sequer extingue direitos e obrigações, senão nos termos da Lei.”

Ou, ainda, nas palavras do jurista Hely Lopes Meirelles (*apud* Processo... 2005:2057):

“Como ato inferior à lei, o regulamento não pode contrariá-la ou ir além do que ela permite”.

Além disso, ainda de acordo com os argumentos da empresa, o regulamento violaria os preceitos de isonomia e igualdade, previstos no Artigo 5º⁵⁸, caput, da Constituição, pois solicita a desapropriação de propriedades legítimas a serem de forma “gratuita e generosa” concedidas a remanescentes que já possuem uma porção de terra, ao passo que “tantas e tantas famílias no Brasil tem sequer onde morar” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:915); além disso, os quilombolas são “tão brasileiros quanto os demais, e tem assim os mesmos direitos e obrigações” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2068). Logo, tal procedimento, amparado pelo Decreto, seria claramente ilegal uma vez que “visa o enriquecimento ilícito dos remanescentes e grave prejuízo aos Requeridos” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:915).

⁵⁷ Invasão de Competência e Violação ao Princípio de Reserva Legal, respectivamente.

⁵⁸ “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e a propriedade (...).”

O grande entrave, provocado pela possibilidade de intervenção do Estado e a consequente desapropriação das terras ocupadas por proprietários legítimos, tem levantado revolta no interior dos municípios atingidos. Seguindo esse critério, o MPC define o Decreto 4887 da seguinte forma (JORNAL DO CAMPO, 2012):

*“[o] então presidente Lula que, nos últimos dias do seu governo assinou o decreto **para desapropriar as terras dos proprietários brancos**, que terão de sair de suas propriedades. Os proprietários negros também perderão as escrituras ou posses e irão formar o “novo quilombo”, que será um território coletivo, com uma escritura única em nome de uma comunidade por eles constituída.”*

Para esses autores, o Governo, com o intuito de reparar as injustiças históricas, estaria promovendo injustiça a proprietários rurais independentes, os quais se sentem responsabilizados em reparar a dívida social do Estado. Acusam, portanto, o Estado, de elaborar uma política de inclusão que estaria, por um lado, incluindo os negros mas, por outro, gerando ainda mais exclusão (JORNAL DO CAMPO, 2012), ferindo, assim o direito constitucional de propriedade, resguardado pelo Artigo 5º da Constituição Federal.

III.4. A Comunidade de Linharinho em Questão: contestações Contra a Identidade Coletiva

O descontentamento do segmento empresarial contra a abordagem histórica por parte da comunidade se dá no caráter informal de legitimação da realidade por eles defendida. Isso porque, a via que a comunidade de Linharinho tem usado para se afirmar enquanto quilombola seria a via da oralidade, ou do que se convencionou chamar de “memória oral”. Para tanto, os cientistas culturais utilizam “exaustivamente” falas dos moradores para chegar a uma conclusão considerada pelos agroempresários como “infundada”, sobre a existência de um quilombo no local, uma vez que tais afirmações não teriam qualquer espécie de comprovação ou validação “idônea”, como dito pela Aracruz (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1171):

“Por mais que, em laudos antropológicos, as fontes orais tenham um papel importante, não podem elas ser analisadas por si só, isoladamente, mas devem ser sempre submetidas à comparação com as fontes documentais”.

Nesse caso, para esses autores, seria fundamental o uso de fontes escritas, uma vez que se trata de um processo litigioso de aquisição de terras por meio da desapropriação com grandes ameaças ao sucesso de atividades de grande envergadura no cenário econômico do estado. É o que confirma a jurista Maria Hilda B. Paraíso (*apud* PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1172):

“Acredita-se que as fontes documentais escritas reduzem as distorções devidas às interpretações pessoais, possivelmente contaminadas pela subjetividade e por falhas na memorização dos fatos”.

Logo, os “relatos imprecisos” e “inconsistentes” não poderiam ser a base ou a prova juridicamente válida num processo dessa magnitude, de modo que as informações obtidas por meio de depoimentos orais não poderiam ser consideradas, por si só, como verdadeiras, em estudos antropológicos (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1172) – uma vez que são muitas vezes formuladas no “mero boca-a-boca” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1171).

Partindo desse raciocínio, é possível constatar, em registros históricos, a existência de grupos de negros que insurgiram, no que são hoje, os municípios de Conceição da Barra e São Mateus. Porém, de acordo com os argumentos dos empresários locais, não haveria qualquer registro histórico ou bibliográfico que sustentaria a comunidade em questão como um suposto quilombo (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2069).

Nos relatos emitidos pela Aracruz durante o Processo Administrativo, a empresa afirma que o quilombo de que se teve notícia, e que a comunidade se diz pertencer – o “Quilombo do Negro Rugério” – estaria localizada em Santana, há cerca de 6km de Linharinho. Para a firma, a inadequação da comunidade à história do Negro Rugério não passaria de uma tentativa dos antropólogos – junta com a comunidade – de forjar uma suposta identidade criada a partir da apropriação de relatos presentes na memória de personagens da região de Santana, não condizendo, necessariamente com a história de formação de Linharinho. (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1076)

Para tanto, concluem que a comunidade não poderia ter sido um quilombo, visto que era coberta por matas e que se situava às margens da estrada na qual existia uma trilha por onde passavam as tropas. Nessa trilha foi ainda implantada, no ano de 1875, uma rede do telégrafo ligando Itaúnas a São Mateus e Conceição da Barra. Diante de tais constatações, seria “impossível” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005: 2069) haver

um quilombo às margens do caminho em que passavam ambos, tropas e telégrafo. Isso porque, “como exaustivamente contado pelos historiadores” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1093), os quilombos, para não serem descobertos pelos capitães-do-mato, eram estabelecidos em áreas de difícil acesso, em locais remotos e de difícil localização, longe das vistas dos senhores de engenho.

Os próprios moradores antigos da comunidade, não sabiam, até pouco tempo, do que o termo “quilombo” se tratava. É a partir da alteridade com o movimento negro e demais organizações sociais que operavam no local, que são disseminados conceitos e realizadas entrevistas que pudessem sustentar as opiniões dessas corporações, a fim de impressionar as autoridades, intelectuais e comunidade em geral, conforme está exposto no Processo Administrativo (2005:2072) visando atingir os objetivos de suas Organizações.

É o que diz no Relatório Técnico (INCRA, 2005)

“Durante a pesquisa de campo, ao se perguntar aos moradores do Linharinho sobre a existência de quilombos ou então de sua possível ligação com eles, com exceção das pessoas mais participantes das mobilizações políticas atuais em torno dos quilombos contemporâneos, a resposta era negativa ou de desconhecimento e estranhamento desse ‘termo’.”

Para a Aracruz, se existisse ali um quilombo, essa informação teria sido transmitida geração após geração (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1101). Desse modo, a inexistência do termo em questão, na memória coletiva da comunidade, é um forte indício de que igualmente inexistente teria sido o “fantasioso” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1075) quilombo de Linharinho.

A empresa argumenta ainda que a esse fato, somar-se-ia a origem, que consideram como “duvidosa”, do chamado “Quilombo do Negro Rugério”, uma vez que fora produto de um acordo entre aquele e a proprietária das terras, Dona Rita Cunha. E porque não trataria de escravos fugidos (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1097), não poderia ser considerado um “quilombo”.

A carência de documentos e evidências que comprovem a ocupação da comunidade nas áreas que hoje pertencem à FIBRIA e os demais proprietários de menor porte – ambos presentes nos arredores de Linharinho – seria, segundo a Aracruz, mais um indício dessa inexistência. A firma justifica a tentativa de legitimação por parte da

comunidade através da ação dos antropólogos, que, segundo ela, têm a função de produzir provas que deem direitos aos moradores de Linharinho e, para isso, apresentam “falsas, evasivas e genéricas informações, sem embasamento sequer em depoimentos orais de fontes fidedignas, quiçá em dados históricos ou provas documentais” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1079). Além disso, continua esse raciocínio, afirmando que o fato de os proprietários atuais terem adquirido as propriedades dos afrodescendentes, mais uma vez reforçaria a falta de ligação dos moradores com a terra e com a tradição dos antepassados (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1082). Desse modo a exaltação da posse comunal como configuração de identidade que remete aos antigos agrupamentos de escravos “é mais uma construção teórica, idealizada, do que realidade” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1168), já que a empresa alega ser possível comprovar que muitos do que hoje se dizem quilombolas eram proprietário das terras e que as venderam. Esse fato, segundo eles, reforçaria o caráter particular na relação com a terra, em nada semelhante à ideia de tradição comunal reproduzida pelos moradores atuais.

A empresa conclui que, uma vez que a terra “não é comunal”, conseqüentemente, não se poderia falar em territorialidade, pois o fato de “pessoas da mesma localidade se divertirem juntas” não é suficiente para permitir que elas sejam consideradas uma comunidade quilombola. (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1168)

Ao ser evocada a “tradição” dos antigos escravos, por parte da comunidade como prova de sua identidade atual é, ainda, fundamental mencionar que antes da chegada da monocultura de eucalipto, o isolamento era ainda maior e o acesso a essas comunidades, que se dava unicamente a pé ou “em lombo de animais” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2071). Para os empresários, o fato dessas comunidades, atualmente, serem ligadas por estradas e os animais tendo sido substituídos por motocicletas, linhas de ônibus e automóveis, seria a prova de que haveria “tradição” na comunidade, pois, ao contrário do que se poderia prever nos tempos antigos, os costumes e modos de vida eram sobremodo diferentes. Soma-se a isso o fato de que, tal como aconteceu com quase totalidade da população rural na década de 1960, segundo os empresários, grande parte dos negros que habitavam a região do Sapê migraram para os centros urbanos, seguindo essa mesma tendência.

Outro equívoco apontado pelo segmento empresarial, é a abordagem feita em relação às práticas agrícolas. Para eles, o que foi considerado “tradicional” seria, na realidade,

um conjunto de práticas comuns a qualquer pequena propriedade rural do Brasil (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2078). De acordo com VIVALDO:

“(...) nunca foi tradição dos negros fazer grandes culturas agrícolas e muito menos ter propriedades com culturas diversificadas. Suas culturas se limitavam ao feijão, mandioca e aipim, milho e algumas frutas como jaca, coco e manga.”

Prova disso, segundo ele, seria a pobreza percebida na região, justamente pelo fato de que eles “só sabiam produzir farinha”, outrora produção valiosa “quando não havia quem mais o produzisse”. Atualmente, porém, com a produção alargada a diversas regiões limítrofes, os impugnantes relatam que a decadência seria previsível e o êxodo necessário (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2079).

Ainda, quanto as tradições, os saberes das benzedadeiras evocados pela comunidade, são analisados por Vivaldo como de benefício duvidoso, como relata a seguir:

“(...) é pouco crível que possam ser convencidas as autoridades responsáveis pela saúde no Brasil a respeito de benefícios ligados ao retorno das práticas ancestrais (...)” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2080).

Segundo críticas da Aracruz, não seria verdade, ainda, que a empresa de celulose teria desmatado a floresta local, já que ali se instalou no final do ciclo madeireiro. O que ocorreu, de fato, com os remanescentes florestais foi a “conversão de florestas improdutivas heterogêneas por florestas produtivas” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1151), uma vez que essa ação era regulamentada pelo Código Florestal e incentivada pelos incentivos fiscais para o reflorestamento. Incorreto, segundo ela, seria, ainda, afirmar que a monocultura tenha impedido que uma rica biodiversidade de fauna e flora se desenvolvesse. Pelo contrário: a empresa se “obriga” a manter vigilância móvel motorizada para proteger as espécies de “caçadores” e de “ladrões de madeira” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1154).

O carvão vegetal, na visão dos empresários da celulose, é uma alternativa viável à comunidade em obter maiores vantagens econômicas, mais do que poderiam conseguir com as práticas agrícolas e, por esse motivo, seduz os moradores. Atualmente⁵⁹, a maioria vive da produção de carvão, pois, segundo eles, nenhum

⁵⁹ Ano em que foi avaliado o Processo – 2005. Vale acrescentar que, no presente momento. A produção de carvão vegetal pela comunidade foi proibida pelos órgãos governamentais do estado.

investimento como esse, em que não se tem gastos com o plantio, forneceria rendimentos superiores ao que a comunidade teria com a agricultura. (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2081)

Os opositores ao reconhecimento [da comunidade] defendem a produção de eucalipto como sendo “a única cultura adequada para a região, ao lado da monocultura de cana (em expansão),” sendo evidente a falta de vocação da terra para o plantio comercial de frutas e verduras.” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2082)

Pelos motivos explanados, seria incorreto, portanto, segundo os empresários locais, afirmar que Linharinho seja um quilombo. Para tanto, os impugnantes acusam os profissionais responsáveis em elaborar os laudos técnicos de “agirem como o lendário personagem inglês Robin Hood, que ‘roubava dos ricos para dar aos pobres’”, e, para tanto, utilizaram “o mais conhecido dos conselhos do cientista político renascentista Nicolau Maquiavel - ‘os fins justificam os meios’ (...)” (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1182-3).

III.5. Um Breve Relato

E é assim que a alusão ao “Brasil que começou com o pau-brasil”, procura reafirmar o lugar na economia mundial que o país possuía, inicialmente, durante o período colonial, enquanto produtor de matéria-prima, e que levou à colonização dos recursos naturais para a garantia do rendimento do capital internacional. Assim, “de novo”, é a intenção desses novos agentes empresariais, transformar as terras do Sapê num território de investimento financeiro das modernas “metrópoles” mundiais. Fazendo alusão às florestas nativas desmatadas, os empresários se munem do discurso ambiental para formar, no imaginário social, a ideia de “retorno às origens”, usando o plantio intensivo de eucalipto como forma de garantir a preservação e recuperação do meio, adquirido, com isso, credibilidade no cenário econômico nacional e internacional.

CAPÍTULO IV: A DEFESA DA COMUNIDADE

“Nóis queremos que nóis seja livre!”

(Miúda, liderança quilombola da comunidade de Linharinho, em entrevista a autora, 2012)

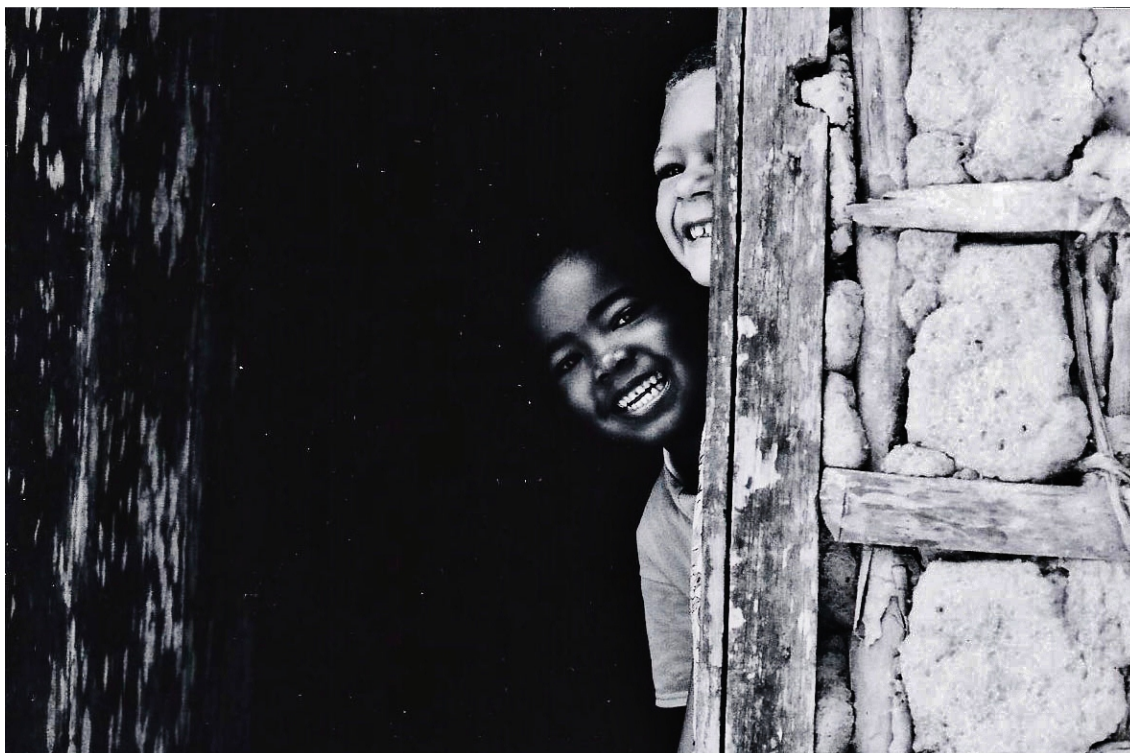


FIGURA 04: Crianças quilombolas em casa de estuque. Linharinho, 2008

Este capítulo traz a posição da comunidade⁶⁰, diante das acusações feitas pela Aracruz Celulose e demais proprietários da região, contra a identidade e contra a integridade das afirmações da comunidade de Linharinho, presentes no Relatório Técnico do Projeto de Demarcação – INCRA (e explanadas no capítulo 2 dessa pesquisa), a respeito da demarcação das terras que lhes foram usurpadas. Tais acusações foram efetuadas, como visto, durante o Processo Administrativo que julgava os estudos do Relatório. Entretanto, no presente capítulo, apenas as questões diretamente ligadas à comunidade serão consideradas, de forma que o aspecto jurídico levantado pelos questionamentos dos opositores do processo de delimitação territorial – tais como as declarações de inconstitucionalidade do Decreto 4887/2003, as interpretações a respeito do Artigo 68 e as considerações sobre o conceito de quilombo – serão devidamente discutidos no capítulo V.

⁶⁰ A defesa às acusações foram registradas por mim através de entrevistas em campo realizado em julho de 2012.

Para iniciar a problematização proposta neste capítulo, serão, a princípio, abordadas as acusações feitas pelos agroempresários em questão, quanto ao fato de Linharinho pertencer ou não ao quilombo do Negro Rugério. Neste caso,, é possível perceber que a localização do antigo quilombo é descrita, na história regional, em áreas da sesmária do Barão de Aimorés e, portanto, situado entre os municípios atuais de Conceição da Barra e São Mateus. Pelos dados que nos são fornecidos na literatura consultada (AGUIAR, 2001) – e diante da escassez de documentos e literaturas afins - não é possível delimitar essa área com precisão, devido à mudança de toponímia e a falta de detalhes, mas sabe-se, por sua vez que se localizava “às margens do rio São Domingos”. Além disso, entrevistas feitas por Maciel de Aguiar nos dão indícios de que se tratava de um quilombo de grandes proporções, uma vez que (2001:105):

“(...) Negro Rugério estabeleceu-se como importante farinheiro da região, ‘chegando a possuir cerca de uma dúzia de casas de farinha, numa produção que chegava a aproximadamente a cinquenta sacas por dia` e que era, ‘ainda quente`, embarcada para o porto nas suas canoas, que ‘pegavam até cem sacas cada uma’”.

O rio citado identifica hoje a comunidade quilombola de São Domingos (curso médio do rio), a qual tem relação de solidariedade e parentesco com a comunidade de Linharinho, localizada no baixo curso do mesmo São Domingos. Pelo fato do quilombo do Negro Rugério ter extensão que possibilitasse a produção de farinha voltada à comercialização de grande porte, acredita-se que todo o território do Sapê era parte desse quilombo ou o resultado da dispersão dos antigos ex-escravos que ali se agrupavam. A concentração de comunidades negras rurais atualmente, nessa região⁶¹ representaria a maior evidência desse raciocínio. Por esse motivo, é possível deduzir que os limites das terras do antigo quilombo ultrapassassem a marca de 6km, incluindo o que é Linharinho hoje. Também porque, devido ao acordo comercial firmado, o quilombo de Santana se localizava em proximidade estratégica com a Fazenda, a qual, se situada na localidade do “Engenho”⁶², citada pela comunidade. E é, de fato, isso que afirma a comunidade, acrescentando às provas materiais dessa alegação, a presença do cemitério dos escravos, localizado nas primidades da comunidade, como relata Miúda:

“(...) o Engenho é aqui, que tinha o cemitério de Manel Gaudino, que era da mãe dele, daqui, da minha avó, que era do meu bisavô e passou pra minha avó.(...) Era pequeno,

⁶¹ Ver mapa no Anexo III.

⁶² Local onde estava o engenho de farinha da Fazenda de D. Rita Cunha.

o cemitério, feito pelos escravos. Ninguém prantava nada em cima, nada, nem um cacho de dendê(...). O cemitério era sagrado pra família nossa (...). O Engenho pegava no cemitério, do lado de cá do córrego do Caboclo e do lado de lá, que era que tinha a tacha (...) aquela tacha de torrar farinha do tempo da escravidão”.

(Entrevista da autora, 2012)

Percebe-se, então que as terras de D. Rita Cunha eram separadas do quilombo do Negro Rugério pelo que é hoje o córrego do Caboclo. Esse é, portanto, o mesmo córrego – porém renomeado – daquele citado em bibliografia da região, no qual foi realizado o acordo comercial entre D. Rita e Negro Rugério (AGUIAR, 2001:101):

“Acertaram o encontro à beira do córrego das Moendas, ‘um de cada lado, cada qual com apenas dois acompanhantes”.

O nome do córrego – “Moendas” – fazia menção à proximidade com o engenho de farinha e, conseqüentemente, das ferramentas necessárias para processar a mandioca. Prova disso, encontra-se em Tese de doutorado sobre a região, elaborada pela geógrafa Simone Ferreira, intitulada *“Donos do Lugar: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES”*, que afirma que a localização estratégica do Engenho, próxima ao rio São Domingos, facilitava o escoamento da produção de farinha até o rio Cricaré, em São Mateus. Segundo ela:

“O local onde se estabeleceu o quilombo do Negro Rugério e sua forte produção de farinha de mandioca é também conhecido como Morro⁶³, a mesma denominação dada a uma localidade na comunidade de Linharinho (...) onde se encontra uma grande farinheira⁶⁴, totalmente mecanizada e que tem a maior produtividade do Sapê do Norte. O Morro do Linharinho aparece, então, como herança direta do Morro de Sant’Anna.

Vale ressaltar que, hoje, toda a área do cemitério dos escravos e do Engenho está coberta pela monocultura de eucalipto.

Mas, de fato, o nome “Linharinho” não aparece nos registros antigos, como é colocado pelos confrontantes. Segundo Miúda:

“O nome aqui não era Linharinho, era São Domingos, é por isso que o povo, às vezes não sabe. As localidade era Castelo, Engenho, Córrego da Lôra, Córrego do Borá, Córrego da Tereza, Lagoa do Castelo, Lagoa do Engenho, Córrego Grande. Era tudo aqui dentro do Linharinho. Então era tudo só por córrego, por lagoa (...) tudo grupo

⁶³ Conforme consta, também, nos escritos de Maciel de Aguiar (2001:95-109).

⁶⁴ Figura 09. Apêndice A, pg. vi.

familiar dos nossos mesmo dono. Era isso. (...). O rio São Domingos era esse aí, ó".
(Entrevista da autora, 2012)

A comunidade de Linharinho, segundo a fala de Miúda, tornou-se, ao longo dos anos – e após as invasões e desmantelamento das comunidades quilombolas ao redor –, uma reunião de remanescentes de núcleos familiares da região, os quais obedeciam à mesma lógica de organização que se estabelece ainda hoje. Ou seja, apesar do nome da comunidade ser Linharinho⁶⁵, os núcleos familiares são subdivididos e identificados por denominações que, hoje, constituem referências, relativas às matriarcas. Na época em que as referências espaciais estavam sob a lógica de pertencimento e uso comum, os grupos familiares eram identificados por alusões comuns às famílias, tais como rios e córregos, além de elementos que remetiam aos tempos antigos do cativeiro.

Além disso, o Recenseamento de 1920 (INCRA, 2005:170) comprova a presença de ascendentes de pessoas da comunidade, conforme atesta Miúda:

"Olha, pega uma documentação, pega o primeiro recenseamento, pega e você vai ver o nome de todos eles (...). E lá encontrou João Cosmo, Cassiano, encontrou Manoel Gaudino, encontrou Frazo, que era parente. Tá tudo..... Encontrou Manel de Julio Estevão, Manel de Eurico Paulino, todinho. E o povo tá aqui. Os neto, os bisneto tão aqui. Os filho morreu já."

(Entrevista da autora, 2012)

De acordo com estudos de Ferreira (2008:56), o recenseamento aponta para a posse de terras de Idalina da Conceição e Domingas Jacinta da Conceição Cardoso, parentes diretos e indiretos de moradores de Linharinho. Além da comprovação, neste caso, documental, a respeito da presença dos quilombolas nesse local desde a década de 1920 – somada à comprovação documental da própria genealogia das famílias –, era comum que os antigos cativos recebessem de seus donos o nome ou sobrenome destes para que fizessem o primeiro registro civil ou como forma de simbolizar a posse do fazendeiro sobre os escravos, mesmo depois de libertá-los. Dessa forma, Dona Rita Maria da Conceição Cunha, repassou seu segundo nome, "Conceição"⁶⁶ às escravas citadas, nome ainda presente na identificação de algumas pessoas da comunidade, como Dona Oscarina Conceição Cosme, de 93 anos.

⁶⁵ Em menção ao córrego Linhares, próximo a comunidade.

⁶⁶ Em vista disso, acredita-se que o nome do município de Conceição da Barra também faça menção à devoção à imagem de Nossa Senhora da Conceição, trazida pela Dona Rita Maria da Conceição Cunha, visto que o município se chamava Barra de São Mateus até 1891 (FERREIRA, 2008:56)

As contestações sobre a autenticidade da comunidade enquanto “remanescente de quilombo”, provoca incómodo nos moradores, tal como declara Vermindo, quando questionado sobre o sentimento diante das dúvidas levantadas sobre a existência do quilombo representado hoje pela localidade de Linharinho:

“Eu se sento, assim, muito ameaçado, isso é uma grande ameaça, né? Porque a gente mesmo reconhece que a gente é quilombola porque a gente tem uma grande história dos nossos antepassados que aqui viveu, né? Aqui mesmo na nossa comunidade tinha um quilombo, que é o quilombo do Negro Rugério. Então quando chega uma pessoa que fala que a comunidade não é quilombola, eu acho que, o próprio Estado, essa pessoa tem que ser processada, né? Porque tá tirando o direito da pessoa e direito não se tira.”

(Entrevista da autora, 2012)

IV.1. A Problemática da Tradição

A acusação feita pela Aracruz Celulose contra a autoafirmação da comunidade como quilombolas se pauta no fato desta exercer atividades diferentes daquelas praticadas pelos antepassados. Apesar da maior parte dos moradores ainda hoje viverem da agricultura de subsistência, realizando o cultivo em porções reduzidas das terras remanescentes - onde a empresa não conseguiu entrar -, a produção de alimentos é insuficiente devido, também, à escassez de água, à sombra produzida pela monocultura e pelo empobrecimento dos solos. Assim, a fim de completarem a renda necessária para o sustento de suas casas, os moradores passaram a coletar e queimar o facho, buscando, na venda do carvão vegetal, uma alternativa de sobrevivência que pudesse mantê-los próximos às suas raízes históricas. As exigências, feitas pelos empresários, por uma tradição “autêntica”, baseiam-se em uma visão estruturalista “cultura”, que repousa sobre formas estáveis de comportamento e que se contrapõe a ideia de “modernidade”, ou seja, confere a práticas do passado uma autoridade capaz de estabelecer a autenticidade de um determinado grupo. Dessa forma, os impugnantes consideram a queima do facho como uma das formas de aculturação visíveis, segundo eles, nas práticas culturais da comunidade, sendo a atividade da carvoaria conduzida pela assimilação de elementos que pertencem a uma lógica econômica que foge às antigas regras de subsistência praticadas pelos ex-escravos que habitaram o quilombo do Negro Rugério. Em contrapartida, o universo da tradição é complexo e dinâmico. A visão estática de “cultura” foi sendo abandonada na mesma

velocidade em que se tornava facilitada a livre circulação de pessoas entre as fronteiras nacionais, aumentando a proximidade e, conseqüentemente, as negociações culturais nos limites delimitados pelas relações pessoais. A mobilidade intercultural aprofundou reflexões no campo da tradição e das diferentes maneiras encontradas pelos atores culturais em manterem seus modos de vida, a partir da reformulação de conteúdos culturais, sem, contudo, perderem sua identidade grupal.

Como observa a antropóloga Kate Crehan (2002:75):

“(...) a cultura tende a ser abordada como algo – ideias, crenças, práticas, instituições, seja o que for – já existente. Seja ela qual for, tende a ser vista como algo passado de geração em geração. Raramente se imagina determinada cultura como algo que tenha sido criado conscientemente.”

Uma vez que a tradição se trata de uma ação criativa, como entende Clifford (2000:98) ao dizer que:

“More explicitly than the term ‘culture’, the word ‘tradition’ (along with its many near-equivalents: costume, coutume, kastom, et cetera) high-lights a historical break, a relinking of past and future in a collective dynamism. Tradition becomes problematic, and thus politicized, in situations of rapid ‘modernization’”,

a “tradição”, na forma a que se reporta a Aracruz, remete a uma foclorização da comunidade de Linharinho, numa tentativa de reduzi-la a uma lista de pré-requisitos formulados a partir de concepções contraditórias e descontextualizadas, que representam uma caricatura e não uma realidade histórica. Esse paradigma dominante em torno da “tradição”, que reclama por uma determinada “autenticidade” de comunidades vistas como tradicionais, visa a desarticulação e desempoderamento de movimentos de resistência, fato visivelmente constatado nas colocações dos confrontantes quando questionam a legitimidade da identidade cultural da comunidade de Linharinho.

Atente-se nas seguintes acusações (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:2071):

“Ora, não há dúvida de que o isolamento antes do eucalipto era muito maior e mais perverso, pois não existiam estradas e sim caminhos por dentro das matas e pelo sapê. O acesso a essas comunidades só se alcançava a pé ou em lombo de animais. Atualmente, todas essas comunidades são ligadas por estradas e os animais foram substituídos por motocicletas, linhas de ônibus e automóveis. A não ser para o trabalho interno de carregamento de mandioca em algumas dessas comunidades, os animais de carga

não são mais vistos nessas paisagens. Nas entrevistas realizadas, são indicados outros modos, costumes (...)”.

Falas como essa procuram enclausurar processos culturais a um pretenso arquétipo de “pureza” e resumir comportamentos a aspetos morfológicos, só possíveis mediante o isolamento - o qual manteria a cultura incontaminada. Desse modo, seriam desprezadas as negociações que se dão nos limites étnicos de diferentes grupos e que constituem o “lugar” onde a identidade é reafirmada e constantemente reinventada, quanto maior o contato com as diferenças culturais externas a eles. Como afirma Frederick Barth (1976:17):

“El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros inter-actúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertinencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos; necesitamos analizar los diferentes medios por los cuales logran conservarse, pues no es sólo mediante un reclutamiento definitivo, sino en virtud de una expresión e una ratificación continuas”.

Sendo assim, a natureza da persistência dos grupos étnicos, segundo Barth, depende da conservação de um limite e não, necessariamente, da ausência de contato, pois é justamente nesse contato que se dá o estranhamento. E é no estranhamento que os indivíduos tomam consciência de si enquanto etnia e reconhecem a própria identidade, podendo, então, firmar critérios de “valorização e juízo”, os quais determinarão o pertencimento ou exclusão de indivíduos.

Ainda em Barth, o antropólogo brasileiro Osvaldo Martins de Oliveira em Tese de doutorado intitulada *“Projeto Político do Território Negro de Retiro e suas Lutas pela Titulação das Terras”* (2005), onde analisa a comunidade quilombola de Retiro (ES – Brasil), utiliza a teoria daquele autor para mostrar que as tradições passam por transformações que se dão de acordo com o contexto com o qual um determinado grupo se relaciona. Segundo ele (2005:5):

“Neste contexto relacional as contradições culturais são reproduzidas e se afetam mutuamente. Por isso, as fronteiras das culturas e das tradições devem ser relativizadas, pois elas mudam, assim como mudam os seus conteúdos.”

E assim, o antropólogo brasileiro aponta para um contexto relacional e plural em que diversas tradições coexistem e se misturam aos modos de vida de populações locais e regionais (2005:6). Para ele, a tradição opera como uma referência a partir da qual as

identidades serão formadas e reinventadas e, por isso, estão sempre em movimento, acompanhando as oscilações que ocorrem nos limites entre os diversos universos culturais.

Também em Clifford (2000) o processo de manutenção de uma identidade é, acima de tudo, político, uma vez que se dá através de conexões e desconexões sociais e históricas e envolve reflexões, recolha e exclusão de narrativas do passado a fim de construir novas formas de expressão e comportamento no momento presente. Essa mudança de paradigma reflete a necessidade pós-moderna de mudar a perspectiva da análise cultural, já que no presente contexto técnico-científico informacional (SANTOS, 1998), a redução das distâncias diminuem, também, o contato entre grupos de diferentes lugares, e, em decorrência dessa dinâmica do sistema-mundo, valores e comportamentos, são constantemente reformulados, sem, contudo, apagar as linhas que separam os mundos simbólicos de cada grupo específico. E face a essa sociedade global desordenada que o autor pergunta: “What else is there?”, ou seja, o que teriam a dizer os indivíduos marginais e espaços “insignificantes” escondidos ou, simplesmente, ignorados desse processo globalizante? Ou, ainda, qual seria a “second life of heritage” (2000:105), ou o que estaria por trás do tipo de tradição que se tenta imobilizar, sob o pretexto de “preservação” cultural? Para responder a essas perguntas é imperativo deixar de lado os estigmas e ideias pré-concebidas, que reificam a tradição e buscar, ao invés disso, ouvir o que os grupos têm a dizer a respeito de si, como insiste Gramsci (HALL *apud* CLIFFORD, 2000:94):

“Turn your face violently towards things as they exist now`. Not as you’d like them to be, not as you think they were ten years ago, not as they’re written about in the sacred texts, but as they really are: the contradictory, stony ground of the present conjuncture.”

IV.2. Resistir ao Esquecimento: o papel da memória na Reafirmação da Identidade

É na arena conflituosa e contraditória da identidade que o direito ao acesso à terra pela comunidade quilombola de Linharinho é combatido. Para elucidar essa questão, se faz importante considerar alguns elementos culturais de Linharinho, usados como forma de afirmação da identidade do grupo. Um elemento fundamental é a produção de farinha. Apontada como uma tradição herdada da antiga formação quilombola do Negro Rugério, a produção de farinha foi, desde então, repassada às gerações

seguintes e hoje surge como uma das formas, usadas pela comunidade, de se apropriar politicamente do direito à terra.

Osvaldo de Oliveira, quando investiga o *Congo*, na comunidade de Retiro, como forma identificação e diferenciação cultural e apropriação de direitos a elas reservados, diz:

“A retomada da dança, por meio da criação da Banda de Congo, para os mencionados santos faz parte de um “processo de territorialização” e de “reorganização social” (OLIVEIRA, 1993b) e “reelaboração cultural” (OLIVEIRA, 1993a) pelo qual vem passando a comunidade. Neste processo, a dança do congo pode ser pensada como um dos “traços diacríticos” e “emblema” (BARTH, 1969) ou uma “linguagem de signos” e “de argumentação” por meio da qual se “expressam as pretensões a direitos” (LEACH, 1996) que demarca as diferenças e a identidade étnica do grupo em relação aos seus vizinhos (aqueles definidos como brancos), à sociedade envolvente e ao Estado.”

No caso de Linharinho, apesar de a farinha, em nenhum momento, ter deixado de ser um elemento básico no quadro das atividades produtivas e de grande influência na forma de territorialização e organização social da comunidade, passou, contudo, a ter novos significados. A partir do conhecimento do Decreto 4887, o aspeto tradicional da dessa produção ganhou força política, intensificando o processo de reelaboração cultural.

Além da farinha, as comparações feitas pelos empresários da celulose, contra o aspeto tradicional da comunidade, no que se refere aos rituais e modos de vida, são de grande importância para analisar os argumentos teóricos sobre os quais procuram embasar sua defesa. Tal como afirma um dos opositores no processo administrativo contra os argumentos levantados pelo Relatório Técnico para delimitação das terras de Linharinho (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005: 2078):

“O Relatório (...) descreve práticas comuns a qualquer pequena propriedade rural do Brasil como se estivesse fazendo uma descoberta inédita e particular na região”

No mesmo sentido, argumenta a Aracruz Celulose (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1168)

“Até porque o fato de pessoas de uma mesma comunidade se divertirem juntas não é o suficiente para permitir que elas sejam consideradas integrantes de uma comunidade quilombola”.

Afirmações como essas denotam necessidade de um enquadramento cultural através da descrição de padrões de comportamento sem, contudo, observar as estruturas

simbólicas que se dão em meio a um sistema de significados que orienta o “fazer-ideológico” através da institucionalização de códigos, canais, mensagens, remetentes, audiências e interpretações (WOLF, 2001:313). Assim, atributos comuns como a ajuda mútua ou como o “divertir-se juntos”, quando decodificados sob a ótica do processo de constituição histórica, e dos valores embutidos em tais gestos, podem levar a uma interpretação mais aprofundada das festas, dos usos e dos rituais de cada comunidade “tradicional”, porque, ainda que contenham alguma semelhança, se diferenciarão pelos significados instituídos pelas comunidades a que se referem.

Ao analisar as relações sociais de comunidades açorianas a partir da interpretação dos festejos do Espírito Santo, João Aires de Freitas Leal (1992:241-242) observa a importância desses eventos no processo contínuo de afirmação da identidade da comunidade e no fortalecimento dos vínculos na esfera social, atentando para a dimensão simbólica dos rituais em torno dos alimentos. Segundo ele:

“Simultaneamente, o conjunto de refeições, dádivas e distribuições alimentares que passamos em revista possui uma importante dimensão sociológica. Esta dimensão sociológica começa também por operar num âmbito restrito, como um instrumento de reafirmação dos laços sociais existentes entre cada um dos mordomos e o conjunto de indivíduos e grupos domésticos que fazem parte do seu círculo de refeições: parentes, vizinhos, amigos, etc...”

De forma semelhante, as festas e os “divertimentos” que ocorrem entre as comunidades quilombolas no Território do Sapê servem como forma de reafirmar os vínculos uns com os outros e com o próprio lugar, por meio da rememoração dos rituais e comemorações dos antepassados. Esses festejos delimitam, ainda, espaços de parentesco e compadrio, interligando toda a região.

Práticas religiosas herdadas dos antigos escravos, tais como as Mesas de Santos ou “centros”, como o Ticumbi (Baile de Congo de São Benedito), a Ladainha e as rezas têm ainda grande importância para o grupo, pois, é a partir das relações de parentesco, compadrio e vizinhança que se dão as mais significativas formas de sociabilidade, fundamentais à delimitação da territorialidade quilombola. A crítica feita pelo empresário ao “divertimento” da comunidade enquanto manifestação cultural, na tentativa de desqualificar as tradições herdadas e reelaboradas da comunidade, não leva em conta, porém, o conteúdo simbólico que carrega o termo “brincadeira”. Essas práticas culturais, sempre acompanhadas por música e pela devoção religiosa,

testemunham a apropriação do território desde os tempos do cativo e remetem às relações de poder vigentes desde os tempos antigos.

A ideia da “brincadeira”, em alguns momentos, relembra os duelos com os capitães-do-mato, como a capoeira, um “jogo” ou uma “dança”, tratada dessa forma para persuadir os senhores a permitir sua prática, que, por esse motivo, passou a ser acompanhada por instrumentos musicais como o tambor, o pandeiro e o berimbau. Também pode-se citar o jongo e outras festas que escondiam traços culturais e religiosos de povos bantu, condenados pela igreja católica e proibidos pela aristocracia local. Vale lembrar que, para reproduzirem as práticas africanas, os negros se passavam por “convertidos” ao catolicismo e, misturando ritos da religião do branco aos simbolismos de seus próprios deuses, fingiam assimilar a fé dos senhores. Nesse sentido, as brincadeiras tomavam um viés crítico e se transformou numa forma de resistir às imposições culturais dos colonizadores. O Ticumbi é um exemplo desse confronto no campo simbólico e é retratado por FERREIRA (2008:222-223) da seguinte forma:

“Constitui um auto poético e musical – sim, uma ópera - tocado ao som de pandeiros e viola, onde dois reis africanos – o Rei de Congo e o Rei de Bamba - duelam para ver quem faz a festa a São Benedito. Este duelo é feito por meio de versos e ‘embaixadas’ dirigidas ao oponente. Enquanto os dois Reis e seus Secretários proferem as ‘embaixadas’, os doze Congos são responsáveis por entoar os pandeiros em acompanhamento ao violeiro e assim realizar a melodia do Baile de Congo. O Rei Congo é o vencedor e sua forma de subjugar o Rei Bamba é através do batismo. Aqui temos a marca mais forte do sincretismo religioso da “brincadeira”: por um lado, o símbolo da vitória na guerra religiosa consiste num ritual cristão; por outro, a luta pode ser entendida como guerra entre duas nações africanas, e o batismo como uma vergonha a ser passada ao perdedor.”

De acordo com a encenação, as tentativas de conversão dos africanos por parte da igreja católica são representadas pelo “batismo” e este simbolizava a forma de dominação do branco - do inimigo -, personificado pelo Rei Congo⁶⁷. Porém, é na figura do “guerreiro” que o rei perdedor – o Rei Bamba – é retratado, ainda que submetido ao domínio do rei vencedor.

⁶⁷ Considerado historicamente como “rei cristão”, em alusão ao catolicismo.

Brincadeiras como o Ticumbi, Reis de Bois e jongo eram sempre acompanhadas pela alegria do encontro entre os grupos – ou “comunidades” – espalhados no Sapê e pelo forró. Como na fala de D. Oscarina:

“No Linharinho tinha muita brincadeira de Reis, brincava marujadas , pastorio isso tudo vale, dia de são João dia de fogueiro o pessoal, aquelas festinhas fazendo jongo aquelas pessoal passo a mão (...) Nas casas convidava os amigos, né, e ajunta todos lá no engenho, chegava da sua vez, chegava um bocado de gente, chegava de tarde esmuecia [amanhecia]o dia .”

A sobreposição do território da memória pelo território do eucalipto, por sua vez, não conseguiu impedir a rememoração desses eventos, ainda que tenha suplantado os elementos culturais e simbólicos da comunidade. Essa tentativa da empresa em apagar a memória dos descendentes é vista por Vermindo como uma “estratégia”, uma busca obstinada em arrancar as raízes e o sentimento de afetividade da população quilombola com o lugar, um esforço em empurrá-los para fora do território que agora pertence ao grande capital. Essa estratégia é apontada pelo quilombola como uma forma de deteriorar o *território das lembranças*, cuja conservação se dá através dos festejos, dos rituais, dos saberes antigos, mas a “mera” sobreposição do território do capital sobre o território subjetivo vivenciado no passado, bem como as proibições de seu uso não foram suficientes para fazer os moradores esquecerem quem são, nem de desvinculá-los de suas raízes.

“A firma faz tudo quanto é coisa pro povo esquecer, né? Porque em 80 até no final de 90 eles tinha uma reunião que Aracruz fazia que se tratava que era “bons vizinhos” e na reunião, o povo tinha o conhecimento, né, de erva, dos mato que fazia os seus remédio e eles conseguia tirar isso. Colocava um médico lá no dia da reunião e perguntava: ‘vocêis sabem pra que serve isso?’ aí os pôvo que tinha o conhecimento que falava pra que servia o mato, aí tinha o médico que falava que era mentira. E isso tudo era uma estratégia.. E aí, na chegada da firma, alguma coisa que tinha que marcava as comunidade ela chegava e destruía. Por exemplo, centro, centro espírita que a gente fala, um pé de árvore que era centenário mesmo na nossa comunidade, a igreja. E ia destruindo aquilo pra não deixar nada de marca, pra marcá que aquilo era uma comunidade quilombola, que ali tinha sua cultura, tinha seus valores.”

(Entrevista da autora, 2012)

É a partir dessa constatação que se percebe a expansão do conflito do terreno material para o campo subjetivo, e é nessa luta desigual de grandes – o Estado⁶⁸ e a empresa – contra pequenos grupos de “remanescentes” negros, que são criados e reelaborados os limites atuais de diversidade da comunidade. Esses mesmos limites denunciam a sobreposição de dois universos simbólicos no território do Sapê, separados entre si pela linha divisória e determinante da memória.

IV.3. Fronteiras Étnicas: alteridade entre a comunidade e a empresa de celulose

Quanto às acusações contra a venda de lotes por moradores da comunidade e, considerando que se tratava do período político militar, não seria de causar estranhamento aos impugnantes, o fato de alguns moradores terem abandonado ou vendido suas terras, já que, os que cederam, o fizeram mediante as ameaças de um “major”, que simbolizava, naquele momento, toda a opressão do período em questão. A tentativa de coerção por meio de argumentos e, sobretudo, através de formas mais violentas, não se parece com as formas de aquisição de terras, por parte da empresa, relatadas no capítulo III (cuja fonte foi a própria empresa, através dos argumentos no Processo Administrativo contra a regularização de terras da comunidade).

Porém, a forma violenta de aquisição de terras, conforme os moradores de Linharinho relataram no capítulo II, não foi uma exclusividade da região do Sapê. Forma idêntica a essa ocorreu com a expulsão de indígenas⁶⁹, realizada pela empresa na mesma época e com o mesmo propósito, no município de Aracruz, a cerca de 170km de Conceição da Barra. Sobre o assunto, o cacique da tribo tupiniquim, “Lauro”⁷⁰ - 46 anos – e o cacique “Antônio”⁷¹ da Aldeia Pau Brasil – 62 anos -, relataram durante o processo de CPI:

“Em primeiro lugar era dar um prazo para sair de dentro de casa e caso não saísse eles botavam fogo com a gente dentro de casa. (...) Isso foi o começo da invasão do Major Orlando com a sua equipe, garantindo a expulsão dos povos indígenas nesse território [situado no município de Aracruz]”. (2002:6949)

⁶⁸ Historicamente elitista, utilizado pela empresa para garantir privilégios desde a instalação da mesma até os dias atuais. Esse mesmo Estado simboliza, ainda a dicotomia de interesses: ora em favor do Capital, ora em favor da reparação (através do Artigo 68 e do Decreto 4887).

⁶⁹ Os indígenas localizados no município de Aracruz, enfrentam processo semelhante ao dos quilombolas do norte do estado e lutam na esperança de reaver as terras que lhes foram tomadas pela Aracruz Celulose.

⁷⁰ Nome que o representa na sociedade “branca”.

⁷¹ Idem 2

Atos de violência e esbulho legitimados pelo Estado, além de terem funcionado como fator de expulsão, levaram alguns moradores de Linharinho a optarem pelo registro individual de suas terras, fato que tem sido avaliado pelos confrontantes⁷² como prova de que muitos membros da comunidade não perpetuaram a forma comunal de uso do território e optaram pela condição de “proprietários” individuais de terras, através da aquisição de escrituras, diferentemente da relação de posse da terra que tradicionalmente mantinham os antigos escravos. Todavia, as evidências atuais, que apontam os modos de vida da comunidade como uma forma coletiva de apropriação territorial, não são fundamentadas em documentos formais e nem o poderiam ser, mas a necessidade imposta pela atual conjuntura jurídica e económica levou a uma mudança na forma de relação formal com o território, e membros da comunidade se viram forçados a fazer o registro público de seus imóveis como garantia de perpetuação das gerações futuras. Como consta no relato de Miúda:

“O que nós quer é que a terra seja em comum mas é de todos, que todos tenha pra comer.(...) Um ajudando o outro. Quer dizer, hoje fala em mutirão, mas nós falava em ‘juntamento’. (...) O rio, as mata, o remédio que tem na mata. Eu posso tirar. Minha sobrinha pode lá tirar também para tomar um banho, pra fazer um chá. O uso comum é esse.(...)É da matas, é do rio. Se eu posso ir pescar uma piaba lá, uma cará, uma traíra pra meu filho comer, outros irmãos, qualquer um pode chegar que é primo (...) igual meu povo, ia pescava todo mundo junto, comia todo mundo. Ninguém tinha necessidade. Se eu posso prantar um pé de aipim meu povo também pode prantar. O uso comum é dessa maneira. E que todos tenha.”

(Entrevista da autora, 2012).

As fronteiras étnicas da comunidade são estabelecidas através do parentesco, da religiosidade, das relações históricas e políticas, que, juntas, constroem e delimitam uma territorialidade. A relação com a terra não é puramente utilitarista. Sua peculiaridade se dá na maneira com que a memória coletiva do grupo atua sobre o padrão de uso dos recursos, nas relações simbólicas e sociais, as quais determinarão a identidade da comunidade, consolidando, assim, o processo de resistência cultural herdado pelos antepassados.

Vermindo completa:

⁷² Como consta no capítulo 2.

“(...) Cabáro com as terra, cabáro com as mata e depois colocaro aquelas praca, na década de 70 quando eles chegaro, ´é proibido pescar, é proibido caçar` aí o povo vivia daquilo, caçava pra sobreviver, pescava pra sobreviver”.

A chegada da empresa, então, passa a ameaçar a forma comunal de apropriação do território, desempenhada desde “os tempos do cativo”, e modifica a dinâmica de manutenção da posse da terra. Assim, como “estratégia geopolítica adotada pelos membros do Linharinho, para tentar manter vivo seu território” (INCRA, 2005:140), a comunidade se configura em núcleos residenciais familiares, perpetuando as particularidades de sua etnicidade e mantendo a comunidade unida e firme. Fortalece-se também por meio da escolha diária em permanecer, fazendo deste ato a sua resistência étnica, que, de forma silenciosa e com o mínimo de custos tenta alcançar um máximo de benefícios (GODINHO, 2001:30)

Contudo, mais do que as titulações individuais de propriedade – condenadas pelos confrontantes –, foram as mudanças bruscas na dinâmica de uso e ocupação do solo, as principais responsáveis pelas maiores transformações nas relações da comunidade. Como reforça Miúda quando se reporta a atividade da empresa:

“Desgramou com tudo! Jogava tudo [o plantio de eucalipto] dentro dos córrego, cabicera do rio tá tudo tapada. Além de derrubar [a mata] prantava dentro dos córrego, das lagoa, não respeitou lagoa, não respeitou direito nosso”.

(Entrevista da autora, 2012)

A substituição da vegetação local pela monocultura e o caráter ilícito da ocupação da empresa pelos plantios industriais do eucalipto significaram a perda do alimento das comunidades locais, das fibras e cipós utilizados na produção de utensílios domésticos, dos medicamentos, desconsiderando toda a Política Nacional de Meio Ambiente⁷³. De acordo com o Relatório Técnico (INCRA, 2005:125), além da influência sobre o modo de vida das comunidades,

“ (...) a redução da biodiversidade como um todo reflete-se, ainda, na diminuição do manto orgânico formado com os detritos da floresta, responsável pelo retorno de nutrientes ao solo e pelo armazenamento de humidade superficial, gerando o empobrecimento dos solos.”

⁷³ Presente na lei 6.398, de 31/08/1981. Estabelece normas e multas.

Além da ocupação irregular do eucalipto, a aplicação de agrotóxicos para o combate de pragas interfere na qualidade das águas e provoca danos à saúde daqueles que as utilizam, como relata Miúda:

“O agrotóxico é uma desgraça esse troço que eles joga aí no eucalipto, que é veneno. Nossa água era branquinha, branquinha que nós via os peixe tudo correndo, piaba, cará, traíra. Hoje nós não temo mais nada, secou foi tudo! O restinho de água que chove um pouquinho assim que tem água é tudo preta, preta que ninguém consegue ver, não vê areia mais no fundo. Não temo água.”

(Entrevista da autora, 2012)

O mesmo ocorreu com o ecossistema do município de Aracruz, habitado pelos indígenas na época da chegada da empresa e que ainda hoje resistem em suas terras. No relatório da CPI, os caciques presentes declaram:

“Hoje nascente na nossa área é impossível, porque o plantio de eucalipto secou muitas nascentes de água e, hoje, os rios que tem são um pouco poluídos devido a aplicação de herbicidas para combater o mato, por exemplo, a água está contaminada.”
(2002:5968)

A degradação ambiental por parte da empresa teve início na década de 1970 mas seus impactos ultrapassaram os limites territoriais, marcando profundamente o imaginário da população quilombola local. De acordo com moradores, havia o chamado “correntão”⁷⁴ – principal símbolo do desmatamento da região do Sapê (FERREIRA, 2008:101) – responsável pela derrubada da floresta nativa, durante o processo de substituição desta pela monocultura de eucalipto, durante a década de 1970.

“A empresa chegou com correntão, com duas máquina e jogava tudo pra dentro do rio.”

Sobre o correntão, também lembra Seu Ledriano Manoel Maria, 53 anos, morador da comunidade de São Domingos (FERREIRA, 2008:102):

“É, quem não fugia, igual os negros, também, não conseguia fugir, ia pego. Morria lá, embaixo de máquina. E o que conseguia fugir, fugia.”

O correntão segue ainda hoje como o símbolo da violência contra ao território quilombola e contribui para as redefinições da alteridade e das formas de resistência (GODINHO 2001:35), que faz, atualmente, do direito ao acesso ao “facho” a forma de resistir e permanecer no território.

⁷⁴ Engrenagem formada por dois tratores de esteira unidos por uma grossa corrente (FERREIRA, 2008:101)

“O carvão, na verdade, não era uma realidade da comunidade, mas foi abrigada o povo a se adaptar nisso. Falta da terra, o povo foi obrigado. Aí entraro com uma ação, né, do Estado com a empresa e começaram a prendê os pessoal levava os pessoal da comunidade pra delegacia pra dar depoimento, fazendo uma maneira de processar todo mundo pra que o povo não pudesse fazer carvão. Entrava dentro dos quintal das casa das pessoa, pegava as pessoa, levava pra Barra. Então tinha um modelo deles, do Estado com a firma, pra tá deixando o povo mais com medo mesmo.”

(Entrevista da autora, 2012)

Vermindo deixa claro que a produção de carvão vegetal foi uma alternativa de sobrevivência na região, mediante a redução de suas terras e a deterioração do ecossistema local. Nesse sentido, a atividade da queima do facho representa um paradoxo: por mais que signifique a dependência econômica da comunidade em relação a empresa e a substituição das práticas tradicionais do uso do solo, significa, ao mesmo tempo a forma de sustento encontrada pelos quilombolas, evitando que migrassem os que permaneceram na terra. Foi, ainda, a maneira de os quilombolas continuarem em contato com os espaços sagrados ainda que estes estejam repletos de eucalipto.

Sendo assim, as mudanças que ocorreram no território do Sapê, provocadas pela substituição da lógica de uso e ocupação da terra, lideradas pela empresa de celulose desde finais da década de 1960, provocaram uma profunda mudança nas dinâmicas territoriais ali existentes. As comunidades negras rurais, ainda que sem as terras e os recursos que anteriormente possuía, optou por permanecer – permanecer no espaço da memória, dispersa pelo imenso território do qual é impedida, hoje, de vivenciar.

Com a mudança na estrutura da paisagem, a população teve que se adaptar à lógica imposta, mudando, conseqüentemente, as relações de trabalho, como no caso da atividade do facho. Além do facho, a perda dos espaços dos rituais, do espaço dos saberes medicinais, da fartura representada pela floresta, provocaram mudanças nos hábitos culturais das comunidades. Um olhar externo e desatento poderia concluir que a comunidade de Linharinho seria uma pequena comunidade de negros que vivem de pequenas produções de subsistência e em nada diferente de outras comunidades tradicionais, tal como afirma os confrontantes. Porém, ao perguntar “What else is there?” (CLIFFORD, 2000:104), ou o que mais tem lá, além de uma simples comunidade de agricultores? O que mais tem lá, além de um grupo de devotos, que

vão à igreja local, fazem festejos religiosos e vivem em condições precárias? Ou ainda, o que restou das tradições herdadas pelo antigo quilombo do Negro Rugério? A resposta a essas perguntas é o que, na verdade irá revelar o que existe por trás das formas estáticas das tradições, emolduradas pelos livros didáticos e exibidas nos museus. E isso porque elas estão em constante movimento de (re)invenção, através das estruturas da memória, a principal responsável pela manutenção e persistência da comunidade quilombola de Linharinho enquanto tal.

*... Ou o silencio é uma tela
que difícil se rasga
e quando se rasga
não demora rasgada;
quando a voz cessa, a tela
se apressa em se emendar:
tela que fosse de água,
ou como tela de ar.*

*("A Palo Seco"
João Cabral de Melo Neto)*



**FIGURA 05: Criança quilombola durante ritual da Lavagem de Santa Bárbara
Linhação, 2008**

Neste capítulo serão abordadas questões referentes à identidade quilombola de Linharinho, expostas nos capítulos anteriores, a partir da discussão da questão fundiária e sua representatividade no processo de concentração de poder pela classe dominante. Para isso, serão situadas as discussões sobre a comunidade no decurso da história do Brasil, com o intuito de revelar a forma como a inserção do negro enquanto “cidadão” esbarra nos projetos hegemônicos para a promoção da atividade agroexportadora. É intuito também denunciar a forma como esses novos sujeitos foram, impedidos, não somente de obterem possíveis compensações, mas, sobretudo, à possibilidade de construir relações autônomas de subsistência.

Serão apontadas, ainda, como foi premeditada a forma de manipulação subjetiva da população negra. Engessada sob o estigma de inferioridade e aos protótipos de ideologias racistas, essa população foi culpabilizada tanto pela escravidão quanto pelos efeitos dela, negando-se-lhe, dessa forma, o direito de uma autoafirmação baseada na memória e na sua própria interpretação dos fatos históricos. Só assim, poderiam instituir seus próprios heróis e construir uma autoestima que lhes possibilite a reclamar seus direitos.

Antes, porém, de iniciar essa abordagem, é necessário esclarecer o que os “opositores” à Comunidade (de acordo com o processo administrativo de Linharinho) consideram como a grande brecha deixada na história económica do Espírito Santo que serviu como justificativa para a atuação sem limites do capital internacional em territórios tradicionais, a partir da década de 1970: o suposto *atraso*.

Vale destacar que a apropriação da história pelos governantes desenvolvimentistas da década de 1970 - e reproduzida atualmente - somada à visão dos administradores das sesmarias no início da ocupação da província, direcionou, no estado, a construção de uma identidade socioeconómica pouco expressiva e sem importância. Essa visão se mostrou estratégica, quando passa a compor a ideologia utilizada pelo estado para conquistar o consentimento da população em geral, em favorecer a implantação das grandes empresas, sob a promessa de mudar a história da região, colocando-a no topo do ranking de desenvolvimento, junto aos grandes centros industriais do país.

Os governadores, em diferentes momentos, surgem enquanto “intelectuais orgânicos” da elite política no poder. “Intelectual”, segundo Gramsci, constitui, de forma geral, o formulador de ideologias, tanto por parte da hegemonia quanto no contexto contra-hegemónico. “Orgânico”, no caso, é o resultado direto das forças que regem o segmento do qual é originado. Por sua vez, o papel fundamental dos governadores mencionados enquanto “intelectuais orgânicos”, consiste em consolidar a hegemonia da classe dominante a qual representam e o fazem através da construção de paradigmas e ideologias com o objetivo de naturalizar seus interesses. Quando o discurso hegemónico se apropria da História como veículo de legitimação, reduz as possíveis oposições, preservando sua liderança intelectual e moral sobre todas as classes sociais. (CREHAN, 2004).

Assim, ao instituírem uma memória social fundamentada na ideia de *atraso*, os intelectuais orgânicos embutem, genuinamente, nas entranhas do senso comum, a

necessidade de desenvolver a economia estadual. A partir dessa regra, “vale-tudo” para se atingir a esse objetivo, deixando para um plano secundário os possíveis impactos que tal desenvolvimento poderia trazer.

Foi por meio dessa ideologia que os grandes complexos industriais foram instituídos no estado. Como pseudo-heróis financiados pelo governo estadual – como no caso da Aracruz Celulose, citada ao longo de todo este trabalho -, essas empresas provocam profundos impactos sociais e ambientais, sem que sejam devidamente responsabilizadas. No caso da empresa de celulose em questão, vinculada ao processo de acumulação sob a égide do agronegócio, forjam-se intelectuais que justifiquem a atividade sob o conceito de “reflorestamento” e reforçam o compromisso do estado em manter um *status* orientado pelo progresso em detrimento da deterioração dos direitos fundamentais da população indígena e quilombola que povoam a região.

Todavia, ao contrário do que sugere a versão da História do Espírito Santo legitimada por sucessivos governadores do estado, se considerarmos uma visão subalterna, a partir de uma análise menos tendenciosa, buscando elementos que desvendem as relações de poder que reduziram à invisibilidade a população de índios e escravos, será possível compreender o processo de construção do próprio estado e, sobretudo, será possível oferecer subsídios para uma rememoração por parte da população capixaba. Para tanto, será feita uma breve explanação do principal motivo de tão grande “atraso” presente desde a fundação da província do Espírito Santo.

V.1. Uma História Por Contar...

Acredita-se que o principal motivo que levou a rotular o Espírito Santo de “atrasado” pelos administradores, desde o início da ocupação dos primeiros colonizadores, foi a presença ameaçadora dos “índios bravos”, escondidos na mata fechada – ou na “barreira verde” como se costumava dizer – presente ao longo de toda a extensão da província. Os índios considerados “mansos” não representavam perigo; mas, por sua vez, um determinado grupo de índios “ferozes” - os botocudos, presentes, sobretudo, no norte do estado - alarmou a monarquia portuguesa pelo que, no ano de 1808, D. João VI já decretava o extermínio deles:

*[...] deveis considerar como principiada contra estes **índios antropófagos** uma guerra ofensiva que continuareis sempre em todos os anos nas estações secas e que não terá*

*fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorar de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reais armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e sujeitando-se ao doce jugo das Leis e prometendo viver em sociedade, possam vir a ser vassalos úteis, como já o são as imensas variedades de índios que nestes meus vastos Estados do Brasil se acham aldeados [...]. **Que sejam considerados como prisioneiros de guerra todos os índios Botocudos que se tomarem com as armas na mão em qualquer ataque;** e que sejam entregues para o serviço do respectivo Comandante por dez anos, **e todo o mais tempo em que durar sua ferocidade,** podendo ele empregá-los em seu serviço particular durante este tempo e conservá-los com a devida segurança, mesmo em ferros, enquanto não derem provas do abandono de **sua atrocidade e antropofagia [...].** (ALVES apud FERREIRA, 2008:63-64).*

De acordo com a historiadora Vânia Losada Moreira (2001:88), até o século XIX havia na província uma “expressiva população indígena para os padrões da época”, considerada, assim, o maior “entrave” à interiorização da colonização. Os índios “ferozes” eram chamados também de “tapuias” (“inimigos”) pela população local, e os botocudos eram os “tapuias” que mais atemorizavam a civilização capixaba. A concentração deles era ao norte, em meio aos chamados “Sertões⁷⁵ do Espírito Santo”, local escolhido também pela população negra aquilombada, sobretudo a partir do século XIX, para marcarem ali sua territorialidade.

O norte do estado representa ainda o território historicamente habitado por agrupamentos de negros e camponeses que se organizavam e se apropriavam desse espaço desde os tempos do “cativeiro” (SIMONE, 2008:2), época em que a área passou a concentrar botocudos e quilombolas, tratando-se, portanto, de grupos que representavam grande ameaça a sociedade escravista capixaba. Por esse motivo, a região era considerada pelas autoridades daquele período, segundo MOREIRA (ano:57) como “o refúgio de povos ‘bárbaros’ e o paradeiro de ‘renegados’ e ‘criminosos’, como quilombolas, desertores, salteadores, índios e vadios,” que cometiam toda espécie de hostilidades, tais como, arrombamentos, roubos e ataques a proprietários.

⁷⁵ “Sertões” eram as terras ainda não desbravadas, distantes e temidas

Sobre os botocudos, Seu Silvestre Jerônimo Alves, 86, e sua esposa Dona Gonçalina Purquera, 75, da Comunidade quilombola de São Domingos recordam-se (FERREIRA, 2008:66):

- E o que aconteceu com os Tapuias? [...]

Seu Silvestre - É, depois que eles costumaram com a gente, eles acostumaram. [...] Era os bravo. Não eram os Caboclos, não. Depois eles subiram pro lado da Barra, casaram umas filhas deles.

- Mas eles eram muitos, ou era uma família só?

Seu Silvestre - Eram muitos, era um bando de uns trinta e poucos. Eram muitos. Era os que restaram. Os que resistiram saíram por último. [...] E os Tapuias Pretos, os pretos legítimos que eram bicho, esses não passavam aqui, não. Porque se eles passassem aqui, o governo tinha que mandar tirar né, porque eles comiam tudo.

- Comia tudo o que?

Dona Gonçalina - Comia o pessoal.

Seu Silvestre - Comia tudo, todo ser vivo eles comiam, pessoas que não eram da aldeia eles comiam.

Dona Gonçalina - Porque o sangue dele não dava com o nosso.

(entrevista realizada por Elizete Ignácio, em outubro de 2005)

O mito construído pela civilização a respeito dos botocudos tinha um cunho ideológico que, segundo FERREIRA (2008:67), procurava incorporar no imaginário da sociedade em geral um medo em relação à aos “tapuias” e assim favorecer as investidas policiais na direção de seu extermínio.

V.2. Nas Entrelinhas da História do Negro no Brasil

Para uma melhor compreensão da posição ocupada pela população negra na atual conjuntura socioeconômica do país e, sobretudo, para o entendimento dos conflitos que se dão no meio rural e que envolvem tal população, é fundamental nos reportarmos ao processo histórico ou, mais especificamente, ao que está implícito nas entrelinhas de eventos, reinterpretados pelos agentes responsáveis pela construção e

registro da memória coletiva, através da institucionalização da História contada pela aristocracia.

Dessa forma, serão analisadas as intenções por trás das Leis Abolicionistas do século XIX e a forma pela qual elas arquitetam o cenário socioeconómico a fim de dar continuidade à sujeição do trabalhador que pretendia libertar.

A primeira lei abolicionista foi a Lei Eusébio de Queirós⁷⁶. Sua outorga se deu em função, principalmente, da pressão dos britânicos que, mediante o advento da Revolução Industrial e a necessidade de expandir o mercado consumidor, induziam as nações sob seu domínio a assimilarem as mudanças dos modos de produção baseado no trabalho assalariado e, para isso, interditavam o tráfico de escravos⁷⁷ no Atlântico Sul. Esse fato, somado aos movimentos de emancipação dos escravos na América Latina, aumentou a apreensão da elite brasileira quanto à ideia de uma inevitável mudança nas relações de produção em território nacional. E, sobretudo, exacerbou a preocupação com o monopólio da terra, uma vez que a possível libertação dos escravos formaria uma massa de potenciais posseiros que, deixando o trabalho nas lavouras, se dirigiriam às terras desocupadas. Assim, temia-se o aumento do deficit de mão-de-obra nas fazendas que já enfrentavam desafios significativos com a escassez de escravos.

Por isso, no mesmo ano, ou melhor, catorze dias depois da promulgação da Abolição do Tráfico em território nacional, foi promulgada a Lei de Terras de 1850, que tinha como objetivo principal impedir o livre acesso a terra⁷⁸ – até então possibilitado pelo sistema de posses – instituindo um valor comercial inacessível aos que não tinham senão sua força de trabalho, reduzindo o que deveria ser um bem social a uma mercadoria, com vistas à manutenção de privilégios dos latifundiários e à concentração do poder. Formalizava-se, então, no Brasil, a estruturação territorial baseada na lógica na propriedade privada da terra que, diferentemente da “posse” – a relação “de fato” entre o homem e a terra -, a propriedade surge como uma relação jurídica que permitia assegurar o domínio sobre a terra mesmo sem estar fisicamente sobre ela . (BALDEZ, 2002:6), o que permitiu que ela se tornasse apenas uma moeda de

⁷⁶ Lei brasileira, instituída em 4 de setembro de 1850, que proibiu o tráfico interatlântico de escravos.

⁷⁷ “Slave Trade Suppression Act”, conhecido no Brasil como Bill Aberdeen promulgada em 1845,

⁷⁸ Lei nº 601, Art. 1º: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.”

troca e um elemento de negociação financeira⁷⁹ – como hipotecas e financiamentos aos fazendeiros - de grande valor agregado.

O processo gradual da Abolição da escravidão, todavia, continuava em andamento com a Lei do Ventre Livre⁸⁰ de 1871 que, juntamente com o combate ao tráfico de escravos vindos da África, encareciam a mão-de-obra escrava apta ao trabalho nas lavouras.

Foi somente pensando na possibilidade de uma política de substituição da mão-de-obra, já premeditada pela importação de colonos na Lei de Terras de 1850 - e concretizada nos anos de 1890, que a Abolição foi projetada. A partir do trabalho “livre” tem início uma nova base de produção: o colonato.

Assim, em 13 de maio de 1888, é assinada com “pena de ouro” (Jornal do Senado, 1888:3) a “Lei Áurea⁸¹”, que consagrou a Princesa Isabel como “a Redentora” (Jornal do Senado, 1888:3) dos escravos, sendo o Brasil o último país latino-americano a decretar a libertação dos mesmos.

Dois anos mais tarde, o Ministro da Fazenda, Rui Barbosa, decide queimar “a história vergonhosa da escravidão. O fato é que, ao contrário do que as boas intenções do Ministro sugeriam, a razão por trás das medidas de eliminação dos documentos históricos era justamente o oposto das alusões a uma suposta reparação moral com o negro. A resposta era simples: eliminar os comprovantes fiscais que poderiam servir de fundamento à campanha indenizatória, que já começava a ser movida por ex-senhores de escravos, a fim de serem ressarcidos pela decisão do Estado em extinguir o trabalho servil. No entanto, as verdadeiras vítimas do sistema escravista, o qual racionalizou a opressão e instituiu feridas profundas, não só no corpo mas, sobretudo na percepção do negro sobre si mesmo, não foram contempladas pela possibilidade da reparação material. Esta reparação foi descartada pelo próprio Ministro ao declarar que “mais justo seria, e melhor se consultaria o sentimento nacional, se se pudesse descobrir meio de indenizar os ex-escravos, não onerando o Tesouro”⁸². Também a reparação “social” - de resgate da dignidade humana perante uma sociedade marcadamente preconceituosa – não foi realizada, de forma que a população de ex-

⁷⁹ Esse elemento de negociação, durante o regime escravista, constituía no próprio negro.

⁸⁰ Considerava livre todo filho de escrava a partir da data da promulgação da Lei.

⁸¹ Em latim: “Iluminada”.

⁸² idem

escravos continuou sendo subjugada através do estigma da inferioridade, mesclada com políticas de miscigenação e por uma propaganda governamental de democracia racial. Esse fato só aprofundou ainda mais as chagas não sanadas provocadas pelos três séculos de escravidão, e que os acompanharam durante mais de cem anos após a dita “Abolição”. Essas feridas operam agora como ponto de partida para processos de reconstituição da memória, da valorização da identidade e autoafirmação étnica e da apropriação da Constituição, por intermédio dos quais as populações negras se posicionam como sujeitos políticos, com quem a União possui uma dívida histórica que deve ser reparada.

Entretanto, ao contrário do que afirmam os meios oficiais da aquisição e fomentação da memória coletiva escrevem⁸³, os trabalhadores escravizados foram os grandes protagonistas no combate ao regime escravista. Isso porque as formas sutis de oposição escrava - tais como a “preguiça”, o mau desempenho, o desperdício, o suicídio, o assassinato de seus filhos, e as fugas - iniciadas no cotidiano das senzalas desde o século XVI, foram constantemente ignoradas pelos arquivos públicos e demais documentos históricos como forma significativa de resistência, sendo, ao invés disso, apontadas como prova da ideologia de dominação europeia baseada na inferioridade racial.

De acordo com Godinho (2002), as grandes rebeliões são importantes no processo de conquista de direitos mas, na mesma medida em que oferecem uma resistência declarada, são, igualmente, e com a mesma veemência esmagadas. Entretanto, são as formas quotidianas e silenciosas de resistência, como já visto anteriormente, que efetivamente corroem e desgastam os sistemas instituídos. Segundo a autora, a resistência tem origem no descontentamento e comporta vários níveis, desde a forma de “resistência encapotada” (2001:37) numa atitude de não-cooperação, podendo se tornar um movimento de grandes proporções. No caso dos trabalhadores escravizados, a forma que encontraram de negar o sistema opressor que lhes era outorgado, sem, contudo, serem duramente retaliados, foi através de gestos sutis de desobediência coletiva ou ações anônimas individuais, que, num primeiro momento, não ofereciam ameaça; porém, devido à frequência com que ocorriam, acarretavam perdas importantes no montante da produção dos senhores, e, sobretudo, corroíam

⁸³ Tais como os livros didáticos, ora citados pela Aracruz Celulose como ferramenta de legitimação da sua própria versão da história, e até mesmo documentos históricos oficiais como o que foi confeccionado pelo Governo do estado do Espírito Santo

lentamente o sistema, além de funcionarem como uma válvula de escape dos trabalhadores que tentavam não sucumbir diante das formas desumanas de exploração. A autora enfatiza o teor político da “guerrilha silenciosa do cotidiano” enquanto instrumento de luta – “as armas dos fracos” - dos subalternizados, em detrimento da importância simbólica das pequenas revoltas e afirma (2001:38):

“As formas de resistência de rotina, prosaicas mas constantes, incluem um conjunto de práticas – da lentidão no desempenho de tarefas, à dissimulação, até formas mais fortes, como a sabotagem ou fogo-posto – e compreendê-las significa ter a percepção do que fazem os indivíduos, entre os momentos épicos, para defender os seus interesses.”

Tais formas de resistência, interpretadas pela elite vigente como indícios de inadequação social e inferioridade racial, transferiram a atitude de não-cooperação dos negros para o nível identitário, rotulando-os de “maus-trabalhadores”, “preguiçosos”, “trapaceiros”, “incompetentes”, que “só trabalha sob a chibata”, características dadas pelos senhores e mantidas vivas após gerações, até serem atualmente reproduzidas em forma de piada e chacota. Entretanto, o que esses rótulos revelam é o universo simbólico da história de luta, silenciada e reduzida a meros estereótipos de classificações preconceituosas.

As guerrilhas do cotidiano, tiveram, no entanto, sua atuação ampliada, encontrando, na segunda metade do século XIX, o cenário ideal para promover grandes manifestações timidamente anunciadas pelos jornais da época.

Apesar da pequena produção documental que oriente o argumento do negro como sujeito de sua própria história na luta pela liberdade, a historiadora Vilma Paraíso Ferreira de Almada no livro intitulado *“Escravidão e Transição: o Espírito Santo (1850 – 1888)”*, mostra que a consciência do negro sobre o processo de desestabilização do regime e modo como operou na conquista dos seus ideais.

Para isso, a autora parte do princípio de que a contradição da conjuntura econômica, em visível crescimento⁸⁴ no final do século XIX é a maior prova da importância que as relações não-capitalistas de produção tinham, uma vez que asseguravam a própria expansão do capital. Isso porque foi essa mesma mão-de-obra escravizada que deu suporte à estruturação da atividade cafeeira e garantiu o êxito dos cofres públicos

⁸⁴ É época em que o Brasil experimentava os benefícios econômicos proporcionados pelo Ciclo do Café.

durante esse período. Nesse sentido, temerosos pela perda de privilégios, os fazendeiros das regiões de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo investiram seus recursos em favor da manutenção do escravismo por meio, sobretudo, do contrabando de mão-de-obra, já escassa e com preços elevados, em consequência das políticas de intervenção, a fim de atender às demandas do “surto cafeeiro” (ALMADA, 1984:12).

A província do Espírito Santo teve um papel fundamental na distribuição da escassa mão-de-obra escrava pelas províncias vizinhas. De acordo com as pesquisas de ALMADA (1984:13), o Espírito Santo resistiu à Lei que proibia o tráfico negreiro até, pelo menos, seis anos após a vigência da Lei Áurea. Nesse contexto de ilegalidade, tem especial destaque o porto de São Mateus. Segundo pesquisas de FERREIRA (2008:39), a localização do porto entre centros de poder colonial – Salvador e Rio de Janeiro - e a característica fluvial do mesmo, dificultando a ação das fiscalizações que se davam geralmente na zona costeira, forneceram elementos ideais ao contrabando de mão-de-obra escrava absorvida pela atividade agrícola nas lavouras de café, durante a segunda metade do século XIX.

Antes mesmo da Abolição, a crise da mão-de-obra por qual passavam os fazendeiros foi agravada pelo aumento dos motins e fugas de escravos, sobretudo após a Independência do Brasil em 1827 – fato que gerou uma situação de inquietação na maioria das províncias. Passou a ser comum entre os fazendeiros, sobretudo, os do Oeste Paulista, conceder aos trabalhadores escravizados a liberdade juntamente com porções de terra para a subsistência familiar, numa espécie de negociação, com o intuito de convencê-los a continuar prestando serviços aos senhores⁸⁵. Percebendo sua importância enquanto ferramenta essencial ao processo de acumulação, os trabalhadores escravizados, aproveitando-se do momento conturbado pelo qual o país atravessava, iniciaram uma onda de revoltas em todo o país, abalando de vez as estruturas do antigo regime. Segundo ALMADA (1984:13), a partir do momento que o escravo se torna consciente de seu papel ativo na relação dialética com o senhor, torna-se apto a criar condições capazes de por em risco a estabilidade do sistema escravista e a segurança da classe dominante, utilizando, assim, em seu proveito a

⁸⁵ Em algumas regiões do Estado era comum os fazendeiros, ao contrário do que normalmente acontecia, não libertarem sua força de trabalho, nem mesmo depois de decretada a Abolição, visto que algumas cartas de alforria vinham registrada a promessa de libertação apenas no ano de 1890 (ALMADA, 1984).

conjuntura de crise que marcou aquele sistema, bem como a sua importância estratégica na economia em crescente desenvolvimento.

Nesse período, o Espírito Santo se destacava pela produção de farinha de mandioca⁸⁶ nas fazendas do norte do estado, atividade que, apesar de não ter recebido a devida importância pela historiografia, foi expressiva e movimentava o porto de São Mateus até o final do século XIX. Abastecia o mercado interno em províncias como Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, e porto de exportação utilizado por navios negreiros em direção aos países africanos, que utilizavam a produção em troca de escravos. Também se destacava na província a comercialização ilegal – e estratégica – de mão-de-obra escrava, bem como a produção de café, que já se consolidava na região sul. Enquanto isso, a situação de instabilidade se propagava e, com ela, a proliferação de quilombos que, nos anos de 1840, se dava em toda extensão da província (MOREIRA, ano:68).

Nesse contexto, em que se perdia a capacidade de produzir ideologias eficazes à manipulação da massa subordinada, é que se instala a crise de fato. Foi assim que Negro Rugério, aquilombado com os demais escravos fugidos nos domínios da fazenda do Barão de Aimorés⁸⁷, em Barra de São Mateus, se aproveitou do momento de instabilidade generalizado e usou de sua perspicácia para propor uma negociação com a fazendeira, Dona Rita, que, por sua vez, extremamente lúcida, conseguiu manter a comercialização da farinha de mandioca, ainda que sob diferentes relações de produção.

Na segunda metade do século XIX, a crise do sistema escravista mediante a escassez e encarecimento da mão-de-obra, acelerou o processo de decadência das lavouras de farinha, que já apresentava sinais de regressão em decorrência também do êxito da economia cafeeira. Com isso, muitas fazendas do Sapê se desvalorizaram, foram fragmentadas e abandonadas pelos senhores, sendo apropriadas pelos antigos escravos, como a região do Engenho – em Linharinho –, às margens do Córrego do

⁸⁶ Originalmente produzida pela população indígena, a qual detinha as técnicas e saberes do fabrico da farinha de mandioca (FERREIRA, 2008:41).

⁸⁷ A nomeação do Major Antônio Rodrigues da Cunha enquanto Barão de “Aimorés” se deu em homenagem à dominação do território do povo Aimoré, ou dos chamados “botocudos”. A denominação dada ao Barão significava poder e impunha respeito em relação à sociedade em geral. (FERREIRA, 2008:55).

Caboclo⁸⁸, onde se encontram ainda hoje vestígios do antigo cemitério, ainda que soterrados sob a monocultura de eucalipto. Em parte, as fazendas do norte foram, ainda, doadas aos antigos escravos, como a região do Castelo, doada em 1905 a um ancestral da comunidade de Linharinho, antigo escravo da fazenda (FERREIRA, 2008:58).

V.3. O Território do Sapê e o Discurso do “Vazio”

Após o auge e crise da economia cafeeira – da qual não tratará esta pesquisa – o desenvolvimento de complexos industriais, no século XX, davam indícios de que se trataria de um vetor fundamental à modernização e ao reaquecimento da economia brasileira. É nesse contexto desenvolvimentista, encabeçado pelo regime militar nas décadas de 1960 e 1970, que chega ao Espírito Santo a Aracruz Celulose que, além do discurso do atraso económico, favorecia-se da ideia de “vazio demográfico”, rotulada pela política de estado. Esta política era utilizada pelo governo estadual para se referir ao que as comunidades negras rurais conheciam enquanto “Território do Sapê”, e tendo sido lançada no programa de incentivo à imigração, em 1895, ainda apresentava o norte como uma região que necessitava ser povoada e colonizada, ignorando a presença de comunidades indígenas e quilombolas que ocupavam a região, ocupações essas amplamente noticiadas nos registros não divulgados pela História. Segundo a historiadora Vânia Moreira (2001:90):

“É um grande equívoco, portanto, definir o território do Espírito Santo durante o século XIX como um enorme ‘vazio demográfico’, totalmente disponível à ação colonizadora oficial e aos novos imigrantes.”

Esse discurso, retomado pelo estado e confirmado pelo presidente da firma em visita à região, o norueguês Erling Loretzen, que classifica o norte como “área abandonada”⁸⁹, reforça o compromisso hegemónico com os agroempresários, perpetuando, dessa forma, a lógica de concentração de riquezas na grande propriedade.

Com o fim da ditadura e o processo de democratização do país, as mobilizações populares ganharam as ruas e os noticiários, em todo o país, em favor da participação

⁸⁸ O Córrego era o limite entre a antiga fazenda e o quilombo do Negro Rugério. Foi o local do acordo entre Dona Rita e os quilombolas.

⁸⁹ Apontada no capítulo 2.

popular na construção de um “novo” Brasil. Assim, como resultado das conquistas dos movimentos sociais, surge, em 1988, uma Constituição democrática, e é exatamente neste contexto – e conduzido pelo Movimento Negro Unificado – que é elaborado o Artigo 68 (ADCT). Apesar das conquistas populares, a questão agrária não foi contemplada pelo mesmo viés democrático da nova Constituição, e a política agrária acaba por aparecer de forma limitada e com diversos obstáculos engendrados pela União Democrática Ruralista⁹⁰ (UDR).

V.4. O “Quilombismo” que antecedeu a Constituição Federal

Os dilemas atuais que envolvem a conceituação do termo “remanescentes de comunidades de quilombos” revelam o teor do conflito fundiário que já dura há mais de 500 anos, em que a aristocracia, em poder das terras, se utiliza de sua influência política para manter seus privilégios económicos às custas do êxodo rural, desemprego estrutural e a miséria a que são sujeitos pequenos produtores rurais impossibilitados de exercer a suposta “cidadania” através de atividades de subsistência.

Para resolver essa questão, é necessário nos reportarmos ao contexto de discussões sobre o termo “quilombo” na época em que foi instituído pela Constituição. Durante, mais precisamente, a década de 1980, o debate concernente à questão quilombola se pautava na existência das chamadas “ocupações especiais” (ARRUTI, 2002:10). Foi em meio ao ressurgimento das manifestações populares – em específico, a rearticulação do Movimento Negro Unificado, em 1978 -, e com os novos rumos que a política brasileira começava a tomar - marcando sua entrada num período de negociação da democracia após anos de resistência popular – estudiosos e ativistas procuravam ressignificar o “quilombo” e incorporando-o enquanto símbolo de luta em prol de uma identidade que começava a se afirmar por meio do atributo pelo qual eram negativizados: a negritude.

Não foi à toa que o ativista Abdias do Nascimento⁹¹, em 1980, afirmou:

“Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade

⁹⁰ Entidade de classe que se destina a reunir ruralistas e tem como princípio fundamental a preservação latifúndio e dos interesses dos agroempresários.

⁹¹ Abdias do Nascimento foi uma das grandes referências do Movimento Negro e assumiu o cargo de deputado federal entre os anos de 1983 a 1987.

quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo económico” (RATTS apud NASCIMENTO, 1980:263).

Surgia, então, o termo por ele tratado de “quilombismo” em função, sobretudo, das observações, no campo científico, das comunidades negras rurais, que passaram a ser a bandeira de uma afirmação identitária que visava reivindicar direitos conquistados, combater a discriminação e lutar pela reparação da dívida histórica para com a população negra.

Resolvida a questão conceitual tão-somente pela lógica teórica e contextual a qual o termo “quilombo” se refere, o componente mais questionado no processo de reparação é o Decreto 4887, que normatizou, em 2003, o artigo 68. Os pontos mais polêmicos se resumem⁹², contudo, a dois elementos básicos: autoatribuição e acesso à terra. O maior entrave à permanência desse direito é representado pelas contestações da bancada ruralista, formada por latifundiários – e representantes dessa mesma classe - que desde 2004 deram entrada numa Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) ⁹³ a fim de embargar o processo de reconhecimento e delimitação dos territórios de comunidades negras tradicionais.

Ao questionar a identidade étnica das comunidades, os ruralistas procuram provas escritas e documentos históricos que atestem o direito dessa população, sem, contudo, mencionar que eles mesmos foram os protagonistas que redigiram a versão hegemónica da história -, que excluiu a história do negro -, e que forjaram os mesmos documentos a que requerem como comprovação. A História orquestrada por essa classe social, no poder desde o início da formação do país, excluiu, por meio de inúmeras formas de violência, a população negra do direito à cidadania, tendo legitimado essa exclusão pela sequência de Leis já anteriormente citadas⁹⁴. Hoje, nega às comunidade quilombolas o direito de se identificarem a partir da percepção que têm

⁹² Decreto 4887/2003, Art. 2º

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

⁹³ Até hoje não há o parecer conclusivo a respeito da questão.

⁹⁴ Lei Eusébio de Queirós, Lei de Terras, Lei do Ventre Livre e o próprio contexto tardio da Lei Áurea.

de si, impossibilitando-as, pelos termos da Lei, de reaver o território que lhes fora expropriados.

Segundo OLIVEIRA JÚNIOR (2007:166):

“A recusa da identidade étnica dos negros tem sido negligenciada em todo o intercurso da história, pela sociedade e pelo Estado. Essa recusa engendrou mecanismos ideológicos e práticos de fragmentação da identidade, técnica e social de subordinação e obediência do negro”.

Em meio a essa realidade, as comunidades negras rurais surgem, ainda hoje, como “expressões objetivas de resistência” (OLIVEIRA JÚNIOR, 2007:166) contra a invisibilidade imposta pelo Estado e contra visão depreciativa, disseminada pelas estruturas classificatórias da sociedade em geral.

V.5. Memória e Linguagem: o discurso do silêncio

Memória, segundo a historiadora Luisa Passerini (2005), é o instrumento que ordena e dá significado à vida, conectando diferentes gerações, diferentes tempo e lugares. É ela que, segundo Godinho (2001:12) constitui a base do processo de formação identitária do grupo quando permitem “o olhar do grupo sobre si mesmo, que se observa com um sentido de continuidade”. A memória, por meio da história oral, pode, ainda, privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional (POLLAK, 1989).

As comunidades negras rurais, munidas das razões que as enraízam à terra que ocupam e lhes dizem quem, de fato, são, possuem, tão-somente, a memória como prova de sua r-esistência⁹⁵. São essas razões que constituem a principal evidência que delimita a etnicidade dessas comunidades enquanto “quilombo”.

Diferentemente de sociedades que se baseiam em documentos escritos como forma de manutenção da objetivação de realidades, sociedades orais deixam apenas rastros esporádicos e superficiais, transferindo para uma dimensão subjetiva particularidades que podem ser essenciais para a sua existência, as quais não foram jamais documentadas (CLIFFORD, 1988:202).

⁹⁵ “Resistir em existir” segundo Carlos Walter Porto-Gonçalves.

Segundo a historiadora italiana, no livro *“Memória y Utopía: la primacía de la intersubjetividad”* (2006:28):

“(...) el siglo XX ha sido, por lo general, un periodo de supresión de la memoria que ha prolongado la tendencia a borrar el pasado, tendencia nacida de la crisis de la memoria e de la experiencia que, según Walter Benjamin, es típica de la modernidad.”

Em *“Memory and Totalitarianism”* (2005) a autora continua essa reflexão, incluindo ao advento da modernidade a construção da concepção de democracia. Segundo ela, a autonomia da diversidade dos discursos é garantida por países ditos “democráticos” de forma puramente ilusória, o que significaria dizer que a retórica da “liberdade de expressão” e o reconhecimento de que ninguém detém a verdade absoluta, institucionaliza o direito a todos à livre expressão de suas próprias verdades, mas não garante, porém que essas verdades sejam, de fato, ouvidas.

Essa disputa entre registros escritos e a história oral é travada no campo jurídico do processo de regularização fundiária da comunidade quilombola de Linharinho⁹⁶, no qual o discurso dominante tenta prevalecer, embasado pela ciência, como citado pela empresa em questão (PROCESSO ADMINISTRATIVO, 2005:1171):

“São lições de Lídia Luz e Cecília Maria Helm: ...a tradição oral é, muitas vezes, uma construção sociopolítica (...). Nem sempre o que é politicamente válido o é em termos científicos”.

E continua citando a historiadora Maria Hilda B. Paraíso:

“Quanto ao uso da tradição oral, apresentam-se outros problemas. O primeiro é a falta de credibilidade que se atribui a essa fonte de informação. (...). O grande achado estratégico é encontrar informações na tradição oral que se cruzam e são confirmadas pelas fontes documentais escritas, o que quase nunca ocorre com a frequência desejada.”

Entretanto, e apesar das contestações, as “memórias subterrâneas” (POLLAK...) insistem em se propagar no espaço do silêncio - por vezes impenetrável -, e sobrevivem ao tempo e ao esquecimento, sendo transmitidas, informalmente, na esfera familiar e em redes de sociabilidade. Essas vias paralelas de comunicação funcionam como um instrumento de rememoração que, partindo da espacialização

⁹⁶ Como já vista no capítulo 2.

dos códigos presentes na interlocução entre o território e a experiência comum, permeiam os vários níveis das redes sociais, garantindo que esses elementos não sejam esquecidos pelo coletivo, e o faz através de articulações culturais que não são necessariamente mediadas pela oralidade. Desse modo, a rememoração da história dessas comunidades negras pode ser contada por meio dos rituais religiosos herdados dos antepassados, da toponímia, das formas de organização social e das atividades de subsistência, elementos imersos num sistema de códigos comuns, provendo ao grupo o sentimento de pertencimento por meio das experiências compartilhadas pela memória.

O fato dos antigos moradores de Linharinho desconhecerem o termo “quilombo” evidencia a necessidade de se aguçar os sentidos para o que a linguagem formal não é capaz de perceber, a fim de decodificar o passado traumático dos moradores através da percepção aguçada dos gestos, símbolos e diferentes tipos de silêncio capazes de interligar os episódios desordenados presentes no imaginários “dos velhos”, ao tempo presente, fornecendo “linhas de continuidade” (GODINHO, 2001:8) entre esses dois momentos, a fim de compreender as possíveis razões que levaram a esse “esquecimento”.

Michael Pollak (1989) considera esse tipo de lacuna na história marginal da seguinte forma:

“ (...)existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, “não-ditos”. As fronteiras desses silêncios e “não-ditos” com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos (...) É aí que intervém, com todo o poder, o discurso interior, o compromisso do não-dito entre aquilo que o sujeito se confessa a si mesmo e aquilo que ele pode transmitir ao exterior.”

A propagação de estigmas escravistas sob novas formas de preconceito sociais, e a reprodução da violência do passado na relação atual com a empresa atuam como uma imposição subjetiva à amnésia e ao esquecimento “dos velhos”. Esses traumas podem, ainda, levar à constituição de novas formas de transmissão da memória, por meio, ainda, de diferentes tipos de silêncios - ora quebrados por brincadeiras e contradições que mostram que a memória tem sua própria maneira de recordar (PASSERINI: 2006).

No entanto, diferentes formas de resistência são forjadas, promovendo novas ruturas nos silêncios instituídos, na contínua luta pelo direito de “ser”.

Foi exatamente essa busca pelo reconhecimento que Vermindo destacou⁹⁷ a estratégia da empresa na tentativa de invalidar a identidade dos moradores. Todavia, apesar de cobertos pela monocultura os antigos territórios culturais são rememorados pela toponímia, pelas festas e “brincadeiras”, pelos rituais religiosos e saberes antigos.

A permanência na terra, antes de representar um novo modelo de luta, representa o meio que liga as comunidades negras rurais à sua própria identidade. É a terra que identifica o homem negro em sua “liberdade” (GUSMÃO, 2007:146) e é na relação com esse espaço que esses indivíduos se definem. O rompimento com os territórios “dos antigos” – dos “velhos” – estabelece uma relação traumática com as novas formas de territorialidade impostas pelo capital mas, ao invés de sucumbirem em meio às pressões hegemônicas, essas comunidades retomam a memória de resistência. É através da reformulação de pequenos atos cotidianos, que esses moradores insistem em corroer as bases do atual adversário, na esperança de que possam novamente libertar a terra que os mantinha “livres”. Essa “liberdade” perdida se constitui na privação dos espaços em que realizavam os rituais, onde se encontravam para as festas, de onde tiravam o sustento e reciclavam os saberes. Mas, em meio ao caos simbólico estabelecido pelos pinheiros simetricamente espalhados sobre os seus antigos territórios, os quilombolas rememoram essas experiências em torno daquilo que os constitui enquanto etnia. Consolidadas por meio da alteridade com uma hegemonia que procura engessá-la sob formas legitimadas e depreciativas de identidade, eles se defendem por meio da única coisa que lhes garante o sentido daquilo que acreditam ser: “ser um lugar”, um sentido encarnado do “pertencer” a algum lugar, na medida em que a terra se torna um elemento vivo que os possui enquanto indivíduos e enquanto coletividade (GUSMÃO, 2007:145), inexistindo limites pré-estabelecidos que os impeça de se definirem enquanto tal.

⁹⁷ “A firma faz tudo quanto é coisa pro povo esquecer, né?” Fala presente no capítulo 3.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Identidade pode significar a forma como as pessoas se concebem a si mesmas, o tipo de pessoa que pensam ser. Essa identidade que os imagina indivíduos pode ter ainda um significado coletivo, à medida que membros de um determinado grupo se concebem como iguais e se veem de uma mesma maneira (CLIFFORD, 1988:178). As características que definem os diferentes grupos estão, por sua vez, em constante processo de reformulação. O corpo social não é estático como os monumentos históricos, mas ele sente, sofre, se move, inova e negocia elementos de sua própria identidade nas fronteiras da alteridade, a fim de preservar-se em meio a contextos históricos que procuram converter todas as culturas a um fluxo global, homogeneizador dos modos de vida.

O processo administrativo movido pelo INCRA em 2005, em favor da delimitação de 9.542 hectares de terra à comunidade quilombola de Linharinho, levantou questionamentos entre sobre a legitimidade da identidade política apropriada pelos moradores da comunidade, levando a uma disputa litigiosa entre os quilombolas e a elite agrária capixaba. A partir daí, este segmento passou a defender seus territórios por meio de acusações contra a autoatribuição quilombola, com o intuito de mitigar as intenções dos moradores locais em assegurar os direitos previstos pela lei. Os argumentos mais inflamados giram ao redor da “autenticidade” da identidade quilombola que a comunidade alega afirmar. A direita agrária exige provas documentais e formas padronizadas de organização social, ao que a comunidade responde com a história registrada pela memória “dos antigos” e com as ressignificações dos elementos culturais herdados pelos antepassados.

Ao contrário do que ocorreu com a comunidade indígena de Mashpee⁹⁸, referida por James Clifford (1988), os argumentos quanto as reformulações conceituais de cultura e tradição não foram o objeto da negação do direito, ao menos não o foram abertamente. O veredito contra a regularização se baseou em objeções duvidosas a respeito de um procedimento⁹⁹ justificável, não fazendo menção alguma, portanto, à

⁹⁸ Durante o julgamento da ação movida, em 1976, pelos indígenas em prol da delimitação das terras dos antepassados

⁹⁹ De acordo com o inciso 2º do art. 10 da Instrução Normativa nº20 de 20 de setembro de 2005, os proprietários atuais das terras em litígio deveriam se notificados 3 dias antes do início dos trabalhos de campo para elaboração do Relatório Técnico, fato que não aconteceu, visto que os estudos na comunidade iniciaram-se com a Instrução Normativa nº16 de 24 de março de 2004. Nesta última não constava a previsão do inciso mencionado, que passou a vigor quando o procedimento havia iniciado.

legitimidade da identidade da comunidade enquanto “remanescente de quilombo”, tão veemente atacada durante todo o processo judicial.

A política de reparação das terras às comunidades negras rurais foi uma tentativa do Movimento Negro Unificado em iniciar a discussão da reparação da dívida histórica à população negra, à luz da Constituição Federal de 1988, uma vez que a negligência do Governo no passado produziu consequências sociais que se tornaram ainda mais visíveis ao longo de mais de cem anos, na estrutura hierárquica da sociedade vigente. A forma como foi engendrada a transição da estrutura econômica do regime escravista para o regime de acumulação capitalista orientado pela Revolução Industrial inglesa, excluiu a população negra brasileira que, subjugada pelos antigos estereótipos sociais, permaneceu até hoje como a parcela da população em que se encontra a maioria dos desempregados e subempregados, dos moradores dos bairros periféricos e favelas, dos que estão em casas de abrigo e prisões, dos afetados pelo escamoteado sistema público de saúde e educação. Essa precariedade sustenta os falsos estereótipos coloniais, ainda presentes no imaginário coletivo, e perpetua a exclusão. A herança deixada pela escravidão aos negros foi, além da dita “liberdade” tardia, a invenção de “verdades” que provocam devastações psicológicas por incutir no subconsciente de muitos negros a “execrável opinião de inferioridade” diante do “branco” (OJO-ADE, 2007:45), vestígios que ainda hoje compõem o imaginário da sociedade brasileira, sofismas que aprisionaram, desta vez, a autoestima e a memória dos descendentes dos antigos escravos. Segundo o Conselho Federal de Economia (COFECON, 2011), de acordo com o Censo de 2010, em todas as regiões brasileiras, os “pretos” e “pardos” - de acordo com a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) - possuíam, até então, rendimentos inferiores ao dos “brancos”. Mesmo quando foi apontado aumento do índice de escolaridade entre a população negra, o ganho salarial era significativamente maior para os brancos: enquanto os pretos e pardos tinham acréscimo de 62,0% no rendimento, o rendimento médio dos brancos subia 250%. Assim, quanto ao rendimento habitual, pretos e pardos recebem menos que os brancos, ainda que possuam o mesmo nível educacional, executem as mesmas atividades ou ocupações profissionais.

O Decreto 4887/2003 representa uma conquista da população negra pela reparação da dívida social ao mesmo tempo em que caracteriza uma ameaça aos privilégios da elite agrária. As disputas pelo domínio das terras no território do Sapê são travadas,

sobretudo, em função da legitimidade das comunidades quilombolas que ali se encontram espalhadas. Linharinho é uma delas. Os moradores se pautam na memória para narrar sua própria versão do passado, assim, as controvérsias sobre sua autenticidade geram novas discussões no campo científico, uma vez que contrapõem a validade das narrativas orais à neutralidade dos “intelectuais orgânicos” (CREHAN, 2004) que escreveram a História Oficial. E, assim, tal como ocorreu com os indígenas em Mashpee (CLIFFORD, 1988:204), os “quilombolas contemporâneos” tentam romper as estruturas de poder que os tornaram, no decurso de anos, aprisionados pelas histórias que puderam ser contadas sobre eles, as quais compõem o imaginário coletivo da sociedade capixaba na forma de ideologias e valores.

Essa contraposição envolve a disputa científica entre a Antropologia e a História, que aparecem nas discussões como instrumento de legitimação de ambos discursos. A Antropologia, embora profundamente arraigada à escrita, está mais próxima dos discursos marginais, que se dão por meio da memória, e procura retomar o passado a partir de narrativas atuais, estejam elas presentes na oralidade ou nos silêncios, nos gestos ou no modos de vida, de forma que todos esses elementos passam a contribuir para a formação da teia da história, através da qual a memória procura desempenhar seu papel na formação de uma consciência mais democrática, baseada na diversidade e não na universalidade dos testemunhos (PASSARINI, 2005).

Em Linharinho, a disputa territorial aciona formas escritas e subjetivas de linguagem e transfere as discussões do terreno fundiário para a esfera acadêmica, apropriada pelos atores em litígio para validar suas ideologias. Assim, a elite agrária, representada pelos agroempresários, atacam veemente a ideia tida por eles como “subversiva” de considerar fragmentos desordenados da memória como prova legítima de aquisição de direitos, enquanto a comunidade mantém viva a história, ainda por ser contada, por meio da não-comunicação, a qual acolhe, através da desordem desses fragmentos, a riqueza da história original.

A confrontação hegemônica com a decodificação dos silêncios e das lacunas contidas na sua própria versão da História – a história oficial - é um elemento usado no discurso da elite agrária capixaba na disputa judicial pela propriedade das terras de Linharinho. À essa contraposição, somam-se conceitos colonialistas de “cultura e tradição”, mantidos pelo senso comum e usados pela direita na tentativa de desmobilizar os movimentos de reparação da dívida do Estado para com a comunidade. Esses argumentos colocam à

prova o processo de continuidade e a capacidade de reinvenção da comunidade, acusada de se ter adaptado ao contexto socioeconómico contemporâneo, abandonando traços de uma tradição engessada que, supostamente as ligava à cultura dos antepassados.

A história de Linharinho, por sua vez, não é um monumento a ser exibido nos museus e nem uma instituição de tradições ininterruptas de cultura, mas uma longa relação de forças para manter e reformular identidades (CLIFFORD, 1988:204) que iniciou-se há mais de três séculos e que mantém-se ainda hoje, enquanto a comunidade reordena suas fronteiras étnicas na contraposição entre “nós e eles”, onde ambos atores se reformulam constantemente. E é exatamente na conservação desses limites – e não num determinado conteúdo cultural - que a comunidade de Linharinho se define enquanto um grupo diferenciado. Dessa forma, o processo de reinvenção da identidade quilombola surge como um indício de que os quilombolas não vivem isolados, mas “estão” no mundo e, portanto, interagem com ele e nele se refazem constantemente através das alianças, negociações e da resistência diária em permanecer onde estão, demonstrando que existem lá outras histórias possíveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Maciel de. *Negro Rugério – farinha de mandioca e chicote. Série História dos Vencidos*, Caderno 6. São Mateus: Centro Cultural Porto de São Mateus/ Editora Brasil-Cultura, 2001.

ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. *Escravidão e Transição: o Espírito Santo (1850 – 1888)*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida. *Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio - uso comum e conflito*. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

ARRUTI, José Maurício P. A. *O Quilombo conceitual: para uma sociologia do Art.68*. Projeto Egbé – Territórios Negros (KOINONIA), 2002.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Terras Negras: indivisibilidade expropriatória*. In: Textos e Debates – NUER, ano I vol.2: UFSC, 1991.

BARTH, Fredrik. *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras*. Fondo de Cultura Economica, 1976.

BERTOLO, Alexandre. “Eucalipto – 100 anos de Brasil: “falem mal, mas continuem falando de mim!”. V&M Florestal Ltda.

BRANDÃO DA COSTA, Josilene. *Do Quilombo ao Movimento: organizando a luta do direito à terra no Brasil*. In: Direitos Humanos no Brasil 2009: relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. São Paulo, 2009.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. 1988. Brasília: Senado Federal, 1988.

_____. REQUERIMENTO Nº114/02, do Deputado Nasser Youssef e outros, criando uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), a ser composta por cinco parlamentares, para no prazo de 90 dias apurar possíveis irregularidades no licenciamento das atividades da empresa Aracruz Celulose S/A, ocorrido sem observância de normas legais pelos órgãos públicos ambiental e florestal competentes. DLPL 156/02. Assembleia Legislativa. Espírito Santo, 2002.

_____. DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de

que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial da República Federativa do Brasil], Brasília, 21 de novembro de 2003.

CANUTO, Antonio. *Violação de Direitos e Violência Persistem no Campo*. In: Direitos Humanos no Brasil 2009: relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. São Paulo, 2009.

CARVALHO FILHO, José Juliano. *Concentração, Política Agrária e Violência no Campo: dez anos*. In: Direitos Humanos no Brasil 2009: relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. São Paulo, 2009.

CLIFFORD, James. *Identity in Mashpee*. In: The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

_____. *Taking Identity Politics Seriously: 'The Contradictory Stony Ground...'*. In, GILROY, Paul; GROSSBERG, Lawrence & MCROBBIE, Angela. (ed.) Without Guarantees: In honour of Stuart Hall, p.94-112: London / New York: Verso, 2000.

Conselho Federal de Economia. Dia Nacional da Consciência Negra: desemprego é maior entre negros e pardos, segundo dados do IBGE, 2011. <http://www.cofecon.org.br/>

COSTA, Rogério Haesbaert da. *O Mito da Desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiteritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CREHAN, Kate. *Gramsci, Cultura e Antropologia*. Trad. Ana Barradas. Lisboa: Campo da Comunicação, 2004.

FERREIRA, Simone Batista. *Da Fartura à Escassez: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunaís no extremo norte do Espírito Santo*. 2002. Dissertação (Mestrado em Geografia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. 2002.

_____. *"Donos do Lugar": a territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES*. 2009. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal Fluminense, UFF. 2009.

FIABANI, Adelmir. *Mato, Palhoça e Pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. *A Lei de Terras (1850) e a Abolição da Escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX*. Revista História, São Paulo, 1989.

PROCESSO ADMINISTRATIVO nº 54340.000674/2004/14. Contestação do Relatório Técnico de Identificação, Delimitação Territorial e Reconhecimento da Comunidade Remanescente de Quilombos de Linharinho, Município ed Conceição da Barra/ES. Brasília: INCRA, 2005.

GODINHO, Paula. *Memórias da Resistência Rural no Sul: Couço (1958-1962)*. Portugal: Celta Editoras, 2001.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *A Questão Política das Chamadas "Terras de Preto"*. In: Textos e Debates – NUER, ano I vol.2: UFSC, 1991.

_____. *Herança Quilombola: negros, terras e direitos*. IN: BACELAR, J.; CARDOSO, C. Brasil, um País de Negros?. Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2007

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). *Relatório Técnico de Identificação da Comunidade Quilombola de Linharinho*. Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo. Conceição da Barra: INCRA, 2005.

JOSE DA SILVA, Sandro. *Quilombolas no Espírito Santo: identidade e territorialidade*. Revista Dimensões. Revista do Dept. de História, vol. 18. Vitória: UFES, 2006.

LEAL, João. *Cerimonial, Relações Sociais e Tempo: as festas do Espírito Santo nos Açores*. Lisboa, 1992. Tese (Doutoramento em Antropologia Social). Instituto de Ciências do Trabalho e Empresa, 1992.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas*. Etnográfica, vol IV (2), pp 333- 354, 2000.

_____. *O Legado do Testamento: a comunidade de Casca em perícia*. Florianópolis: NUER, 2002

_____. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Revista Estudos Feministas*, vol.16, n.3, pp. 965-977, 2008.

LITTLE, Paul E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia: Brasília, 2002.

MARTINS DE OLIVEIRA, Osvaldo. *Projeto Político do Território Negro de Retiro e suas Lutas pela Titulação das Terras*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. 2005.

MENDONÇA, Maria Luisa. *O Monocultivo da Cana-de-açúcar e a Reforma Agrária*. In: Direitos Humanos no Brasil 2009: relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. São Paulo, 2009.

MOREIRA, Vania Maria Losada. *Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica*. Diálogos Latinoamericanos, nº3. Universidade de Aarhus, 2001.

_____. *A Guerra Contra os Índios Botocudos e a Formação de Quilombos no Espírito Santo*. Revista Afro-Ásia, nº 41. Bahia: UFBA, 2010

MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo na África*. **Revista USP**, São Paulo:USP, n.1, p.56-63, dez-jan-fev/ 1995-96.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL: Quilombolas de Linharinho Espírito Santo. Brasília: APPPL, 2007.

OJO-ODE, Femi. *O Brasil, Paraíso ou Inferno para o Negro? Subsídios para uma Nova Negritude*. In:BACELAR, J.; CARDOSO, C. Brasil, um País de Negros?. Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2007

OLIVEIRA, José Teixeira de. *História do Estado do Espírito Santo*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, Secretaria de Estado da Cultura, 3ªed., 2008.

OLIVEIRA JUNIOR, Adolfo Neves de. *A Invisibilidade Imposta e a Estratégia da Invisibilização entre Negros e Índios: uma comparação*. In:BACELAR, J.; CARDOSO, C. Brasil, um País de Negros?. Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2007

PASSERINI, Luisa. *Memory and Totalitarianism*. New Brunswick. NJ: Transaction Publishers, 2005.

_____. *Memoria y Utopía: la primacia de la intersubjetividad*. València: Universitat de València, 2006.

PINTO, Raquel Giffoni. *O Poder da Crítica: Um estudo sobre a relação empresa e movimentos sociais*. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2010.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, v. 2, nº3, 1989.

RATTS, Alecsandro J. P. *(Re) conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e mobilizações*. In: FONSECA, Maria Nazareth S. (Org.) Brasil Afro-Brasileiro, Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2000.

ROMANO, Juliana. *Re-Leitura da Paisagem na Comunidade Quilombola de Linharinho sob a Ótica da Teoria da Percepção: período entre a chegada do eucalipto e o ano de 2005*. Monografia (Bacharelado em Geografia). Universidade Federal do Espírito Santo, UFES. 2008

ROSENDAHL, Zeny. *Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião*. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto L. (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005. pp. 191-226.

SACHS, I. *Espaços, Tempos e Estratégias de Desenvolvimento*. São Paulo: Edições Vértice. 1986.

SANTOS, Milton. *Técnica, Espaço, Tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional*. São Paulo: Hucitec, 1998.

SANTOS, Carlos. *Território e Territorialidade*. Revista Zona de Impacto, vol 13, ano 11. São Paulo: Editora 34: 2009.

SILVA, Martniano J. *Quilombos no Brasil Central: violência e resistência escrava*. Goiânia: Kelps, 2003.

SHERIFF, Robin E., 2001, *Dreaming Equality. Color, Race, and Racismo in Urban Brazil*, New Brunswick NJ, Rutgers University Press.

TUAN, Yi-fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo / Rio de Janeiro: Difel, 1980.

UMBERLINO OLIVEIRA, Ariovaldo. *A Política de Reforma Agrária no Brasil*". In: Direitos Humanos no Brasil 2009: relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. São Paulo, 2009.

VOGL-LUKASSER, B. e VOGL, C. *Ethnobotanical Research in Homegardens of Small Farmers in the Alpine Region of Osttirol (Austria): an example for bridges built and Building Bridges*. University of Hawaii, Honolulu, USA, 2001.

APÊNDICE A

FOTOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LINHARINHO



FIGURA 06: Caminho que interliga a Rodovia Estadual – ES 010 – ao Núcleo do Morro. Linharinho, 2012



FIGURA 07: Crianças quilombolas brincando em meio a monocultura de eucalipto. Linharinho, 2012



**FIGURA 08: Terreiro da casa do Mauro – Núcleo do Morro.
Linhação, 2012**

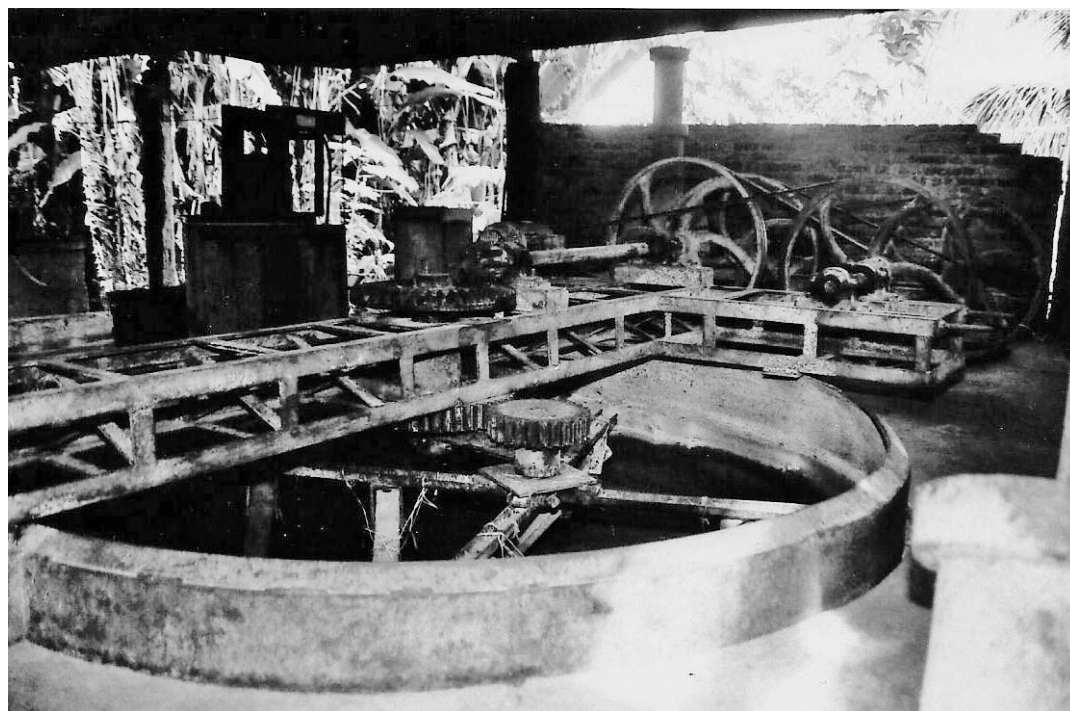


FIGURA 09: Farinheira antiga. Linhação, 2003



FIGURA 10: Procissão de Santa Bárbara. Linharinho, 2005.

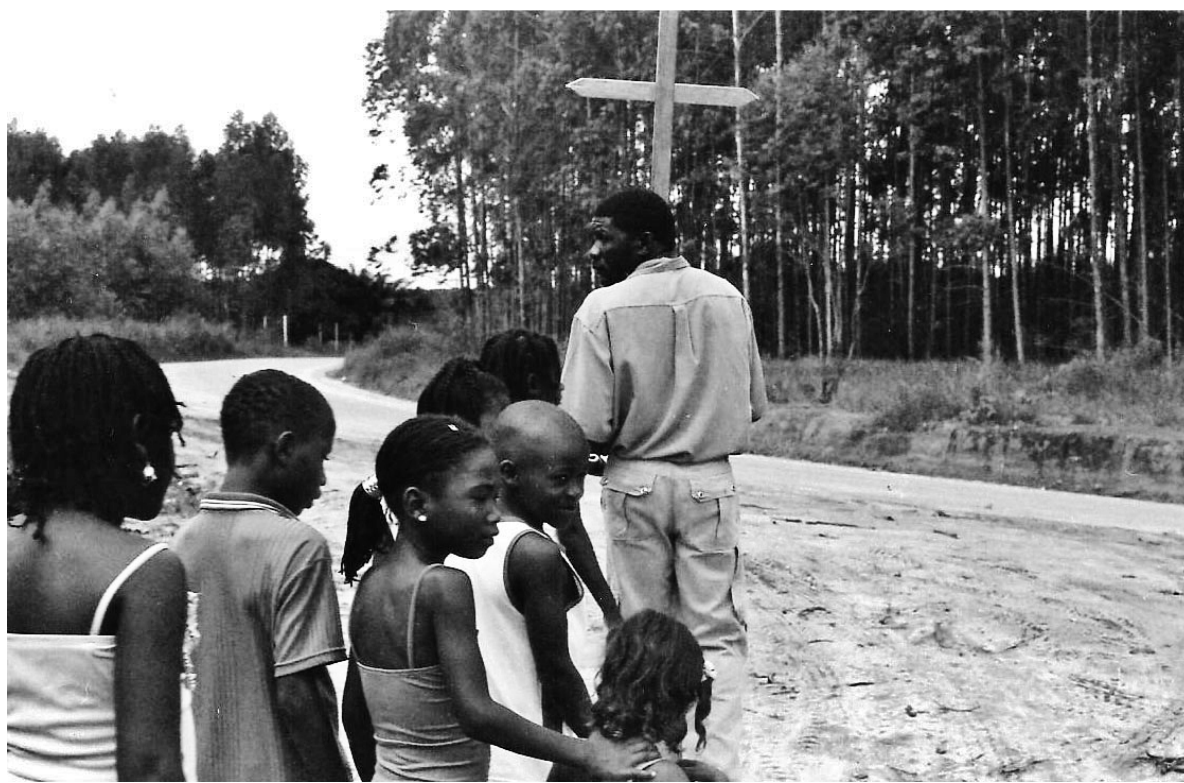


FIGURA 11: Procissão de Santa Bárbara. Linharinho, 2005



FIGURA 12: Procissão de Santa Bárbara. Linharinho, 2005



FIGURA 13: Ritual de Lavagem do Santo – pedras de curisco. Linharinho, 2008



FIGURA 14: Ritual de Lavagem do Santo – pedras de curisco - participação das crianças. Linharinho, 2008



FIGURA 15: Ritual de Lavagem do Santo – defumação de maus espíritos. Linharinho, 2008



FIGURA 16: Córrego São Domingos. Linharinho, 2008



FIGURA 17: Fornos, outrora usados, para produzir carvão vegetal. Linharinho, 2008



FIGURA 18: Dona Gessi – Núcleo Dona Domingas. Linharinho, 2008

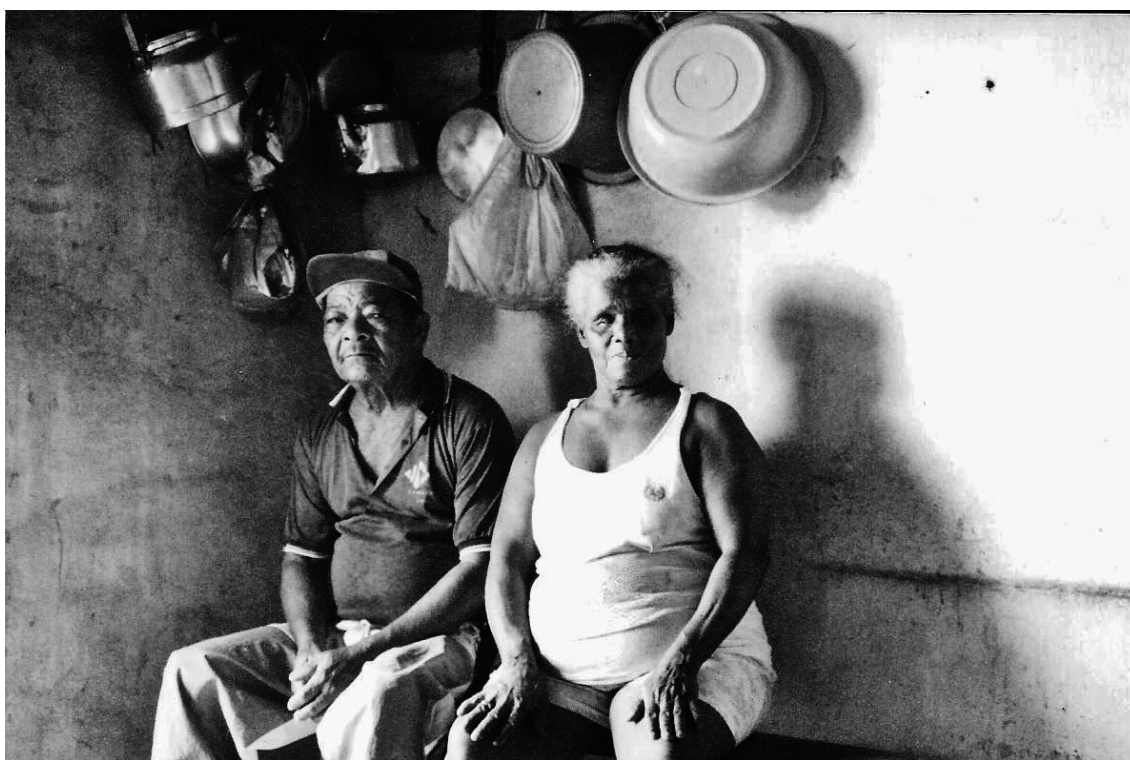


FIGURA 19: Maria do Estado e marido – Núcleo Maria do Estado. Linharinho, 2005



FIGURA 20: Núcleo Dona Domingas. Linharinho, 2008



FIGURA 21: Sede. Igreja, campo de futebol e escola. Linharinho, 2012.

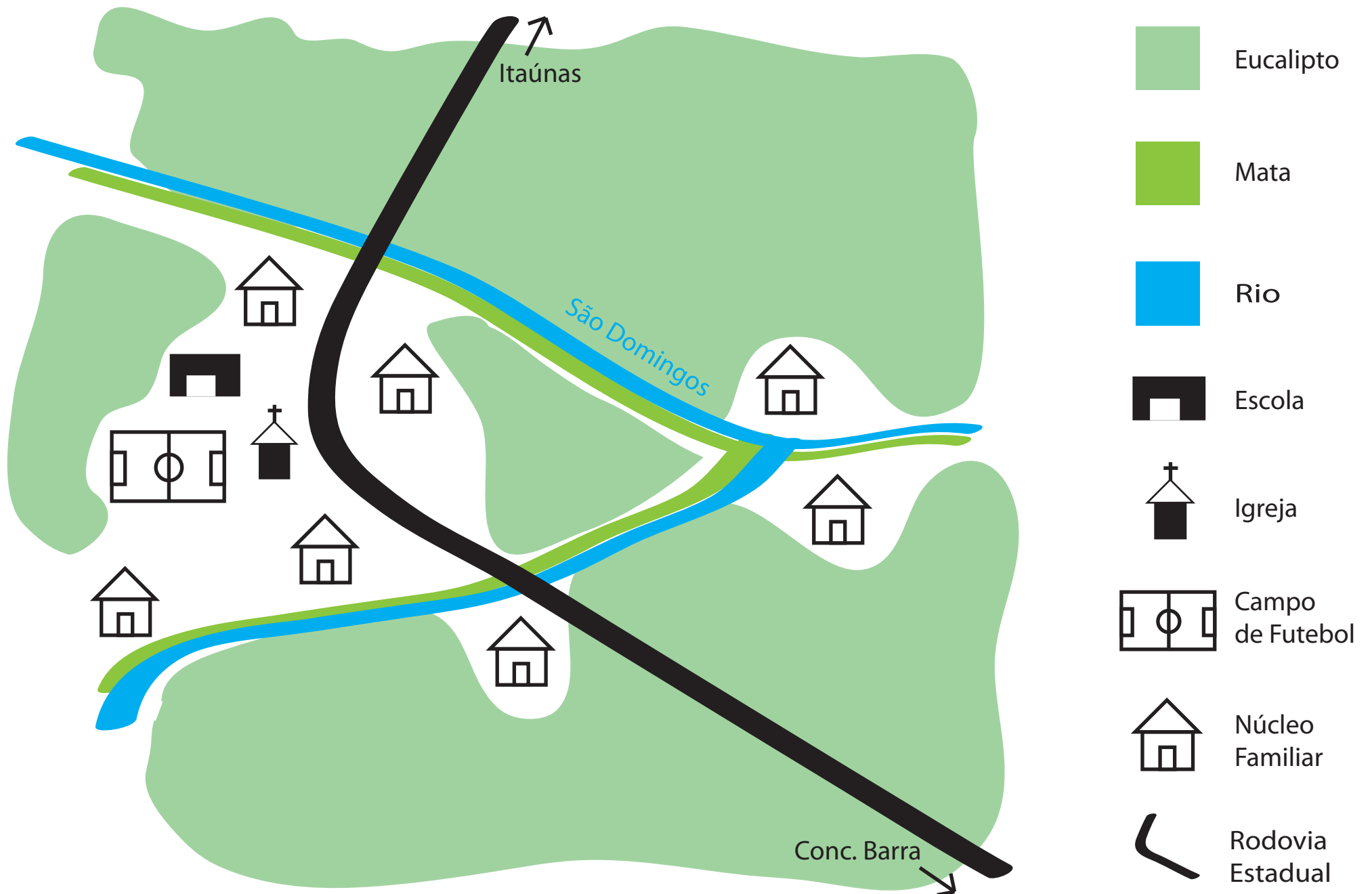


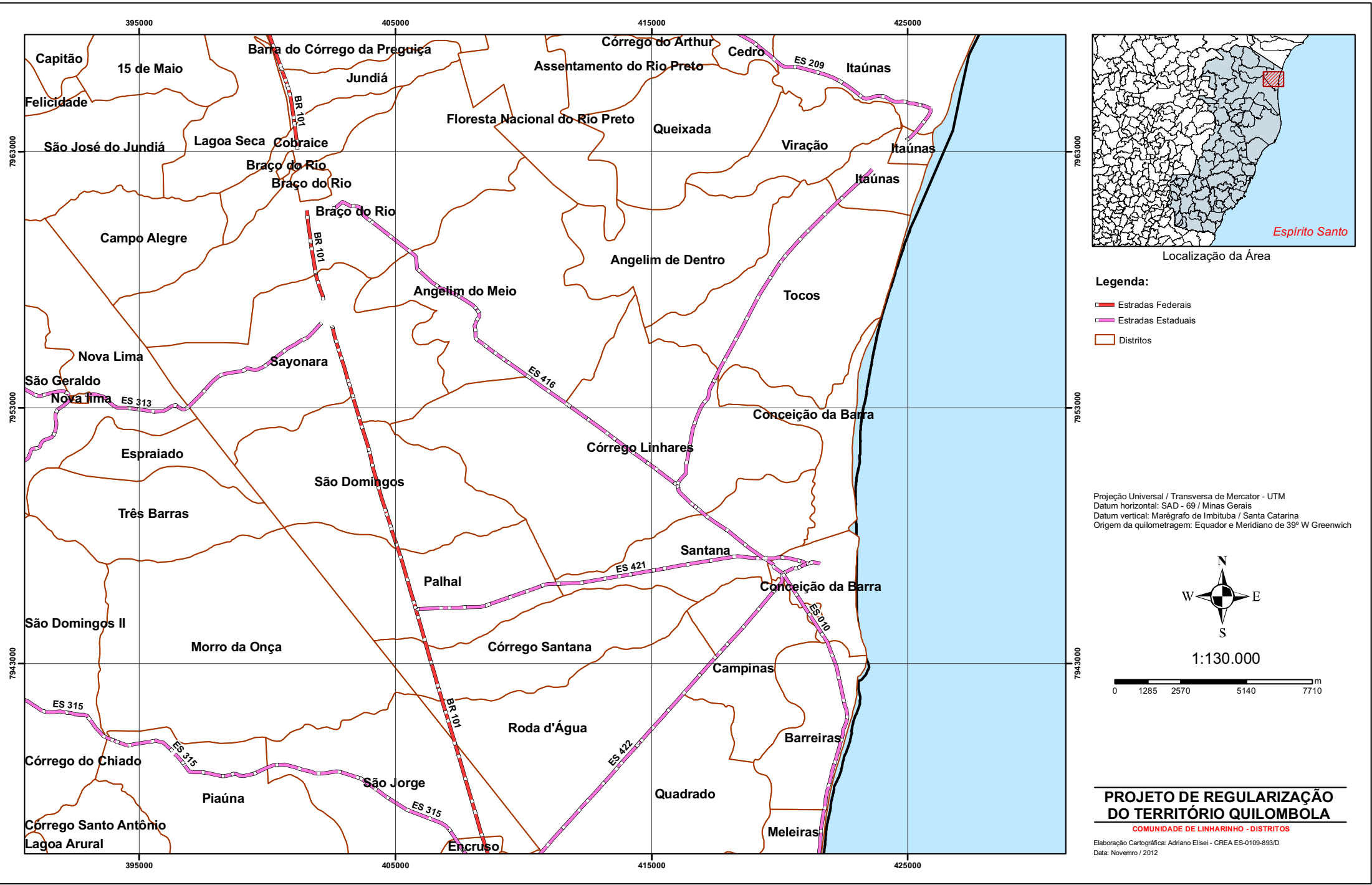
FIGURA 22: Vermindo – Núcleo do Morro. Linharinho, 2012

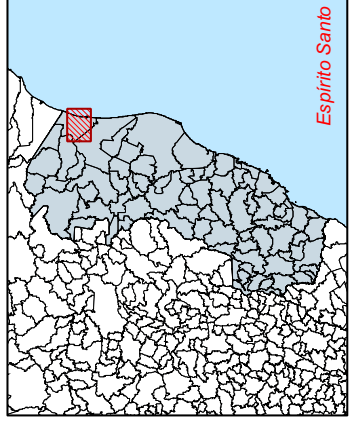
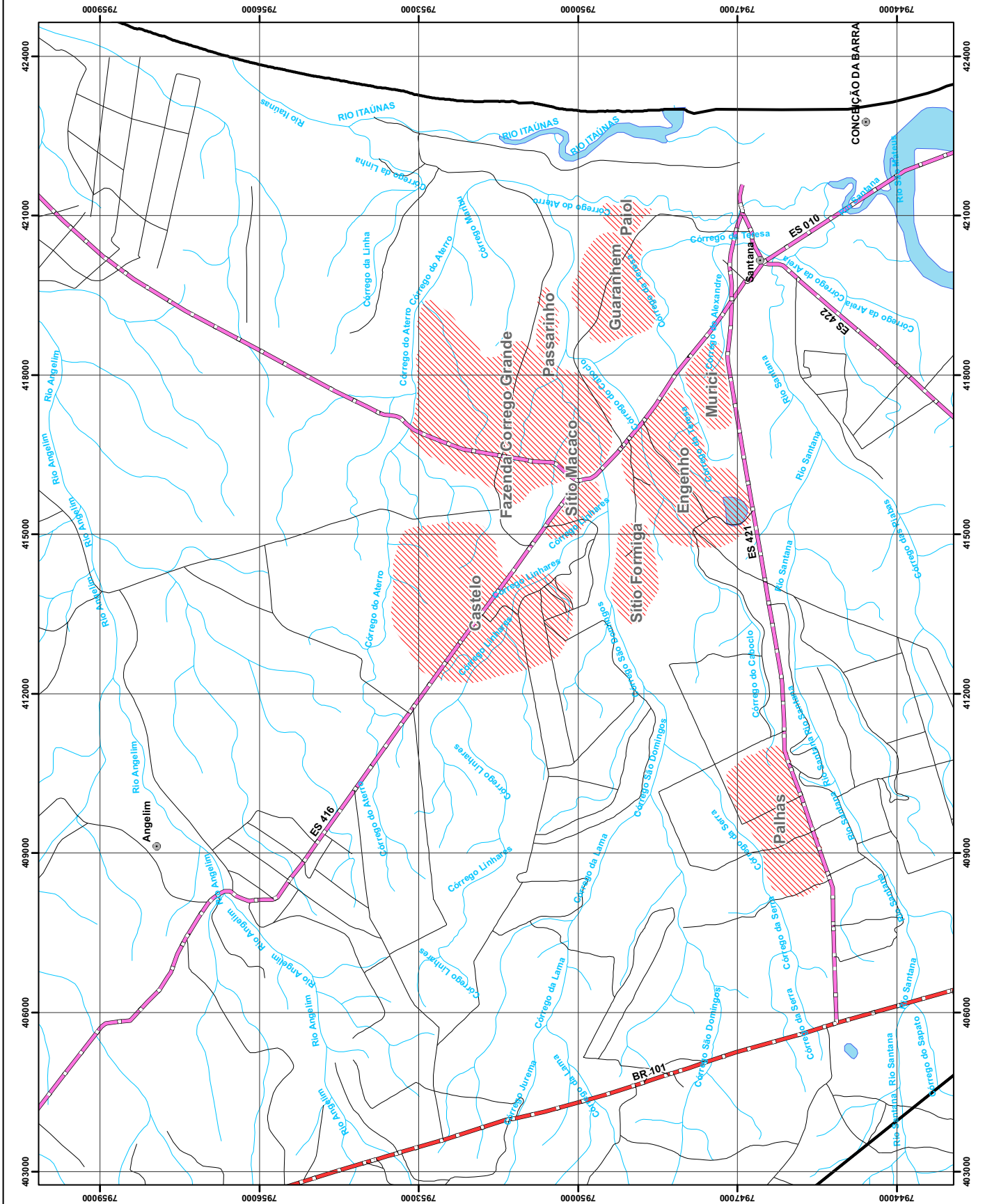


FIGURA 23: Casa da Miúda – Núcleo do Morro. Linharinho, 2012

Croqui Linharinho





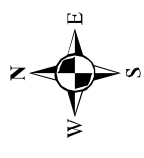


Localização da Área

Legenda:

- Estradas Federais
- Estradas Estaduais
- Hidrografia
- Território dos "Antigos"

Projeção Universal / Transversa de Mercator - UTM
 Datum horizontal: SAD - 69 / Minas Gerais
 Datum vertical: Marégrafo de Imbituba / Santa Catarina
 Origem da quilometragem: Equador e Meridiano de 39° W Greenwich



1:70.000



PROJETO DE REGULARIZAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA

COMUNIDADE DE LINHARES - Território dos "Velhos"

Baionário Cartográfico: Adriano Elisei - CREA ES-9 108-893/D
 Data: Novembro / 2012

